

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احكام جزايے

در شریعت محمدی (ص)

(۱۳۸۳-۹۰)

احمد قابل

تقديم به: فقيه مجاهد

مرحوم آيت الله سيد جلال الدين طاهري اصفهاني

شناسنامه کتاب

نام کتاب: احکام جزایی در شریعت محمدی (ص)

۹۰ - ۱۳۸۳

(مجموعه آثار جلد ۱۰)

نویسنده: احمد قابل

ناشر: شریعت عقلائی

تاریخ انتشار: تیر ۱۳۹۲

محل انتشار: فضای مجازی

تعداد صفحات: ۳۴۲

www.ghabel.net

فهرست:

۹ مقدمه
۲۷ بخش اول: مقالات کوتاه
۲۹ قضاوت
۳۷ اصل برائت
۴۶ قتل افراد مهدور الدّم
۵۱ بازداشت موقت
۶۳ اعتراف‌گیری نامشروع
۶۷ بخش دوم: ارتداد
۶۹ ارتداد
۷۰ مقدمه
۷۶ حق حیات
۸۰ غیرارادی بودن عقیده
۸۴ ارتداد در قرآن
۹۱ کفر
۹۷ جحد و انکار
۱۰۲ شک
۱۰۷ روایات دسته اول
۱۱۵ روایات دسته دوم
۱۲۲ بررسی روایات
۱۲۵ هر غیرمؤمن یا غیرمسلمانی، کافر نیست
۱۳۵ شرک
۱۴۸ مقابله به مثل

- ۱۵۳..... ارتداد حکمی سیاسی است.
- ۱۵۷..... رأی استاد آیت الله منتظری
- ۱۶۰..... گستره اجتهاد
- ۱۶۴..... فطرت
- ۱۷۱..... حق در فقه
- ۱۷۹..... بخش سوم: رجم
- ۱۸۱..... بررسی حکم رجم
- ۱۸۴..... یکم. رجم در لغت عرب
- ۱۹۲..... دوم. بررسی اجمالی پیشینه حکم
- ۲۰۸..... ادعای نزول آیه رجم
- ۲۳۲..... نقد آیه ادعایی رجم
- ۲۴۷..... نسخ
- ۲۷۷..... سوم. بررسی حکم رجم در روایات
- ۲۸۱..... روایات دسته اول
- ۲۸۲..... گروه اول
- ۲۹۵..... پیوست: نقدها
- ۲۹۷..... نقدهای مهدی خلجی
- ۲۹۷..... یک. ارتداد، عیارسنج اجتهاد
- ۳۰۴..... دو. اسلام، خون و آزادی
- ۳۰۹..... سه. نگرش فقهی، تاریخ‌مندی و اجتهاد در اصول
- ۳۱۷..... نقدهای حسن رضایی
- ۳۱۷..... یک. فقه اسلامی و آزادی در دین‌ورزی
- ۳۲۷..... دو. در جست‌وجوی راه دیگر
- ۳۳۶..... سه. نقدی کوتاه بر آموزه حق نزد قابل
- ۳۴۲..... مجموعه آثار احمد قابل

مقدمه

«احکام جزایی در شریعت محمدی (ص)» جلد دهم از مجموعه آثار زنده‌یاد احمد قابل است. این دفتر مجموعه کلیه مقالات و رساله‌هایی است که این مجتهد مبارز در زمینه احکام جزایی اسلام بین سالهای ۱۳۸۳ تا ۱۳۹۰ به رشته تحریر درآورده و در زمان حیاتش در «وبلاگ شریعت عقلانی» منتشر کرده و اینک با ویرایش مختصری با نظمی دیگر در این دفتر برای بار دوم در فضای مجازی منتشر می‌شود.

این دفتر از سه بخش و یک پیوست تشکیل شده است: مقالات کوتاه، ارتداد، رجم و پیوستی در نقد بحث ارتداد.

۱

در بخش اول پنج مقاله و یادداشت کوتاه با این عناوین آمده است: قضاوت، برائت، قتل مهدورالدم، بازداشت موقت و اعتراف‌گیری نامشروع. مقاله نخست در حکم سرخط دیدگاه‌های نویسنده در مباحث قضایی و جزایی است که در چهار مقاله بعدی بسط یافته است. این مقالات در واقع انتقادی فقهی بر رویه قضایی و کیفری جمهوری اسلامی ایران است و نشان می‌دهد که عملکرد دستگاه‌های قضایی، امنیتی و انتظامی چه قدر از موازین شرعی دور است و آنچه به نام دیانت و فقاہت و شریعت صورت می‌گیرد نقض مسلمات دینی و شرعی و فقهی است. ذیلاً به دو نمونه از استنتاج‌های نویسنده اشاره می‌شود:

- «تنها موردی که به صرف اتهام، قاضی می‌تواند متهم را بازداشت کند» اتهام قتل» است. حداکثر مدت بازداشت، شش روز خواهد بود. در سایر موارد، هرگونه اقدام به بازداشت بدون مجوز شرعی است و در موارد مهمه دیگر نیز نمی‌توان اقدام به بازداشت متهمان کرد (به‌خاطر اصل اولی و عدم وجود مجوز شرعی). اگر هم کسی بخواهد چنین مجوزی را عقلاً و از باب «تنقیح مناط و تشخیص ملاک قطعی حکم» صادر کند، لازم است که به قدر متیقن آن، یعنی «محدود کردن متهم به عدم خروج از حوزه قضایی تا پایان تحقیقات» و «تعقیب و مراقبت به شیوه‌ای نامحسوس» اکتفا کند. (مقاله بازداشت موقت)

- «تردید نیست که بازپرس، دادیار و یا دادستانی که به «گرفتن اقرار و اعتراف تحت فشار» اقدام کرده باشند، طبق قوانین شریعت محمدی (ص) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قوانین عادی کشور مجرم‌اند و باید تحت تعقیب قانونی قرار گیرند. تمامی مسئولان کشور که در برابر این صحنه‌سازی‌ها اقدام به «تأیید قولی یا عملی و یا سکوت و بی‌تفاوتی» می‌کنند و در برابر امری که آشکارا برخلاف شریعت محمدی (ص) و نص بیانات امیر مؤمنان علی (ع) و برخلاف دیدگاه فقهی اهل اسلام است، هیچ واکنش منفی نشان نمی‌دهند، به حکم منطقی «الراضی بفعل قوم کالداخل فیه: کسی که رضایت به رفتار گروهی می‌دهد، مثل کسی است که خود به آن رفتار اقدام کرده است» شریک جرم مجرم‌ان خواهند بود.

ادامه این روند، دروغ و ریا بودن ادعاهای مسئولان در حمایت از «شریعت محمدی (ص) و عدالت علوی (ع)» را بیش از پیش آشکار خواهد کرد. انتشار اعترافات دروغ و نامشروع از جانب هر شخص حقیقی یا حقوقی، علاوه بر مشارکت در جرم «اعتراف‌گیرندگان به زور»، مصداق بارز «نشر کذب و دروغ» به قصد «فریب» است که هرکدام این عناوین، علاوه بر مجازات‌های قانونی، عذاب الهی را نیز در پی خواهد داشت. (مقاله اعتراف‌گیری نامشروع)

بخش دوم، منعکس‌کننده دیدگاه‌های نویسنده درباره ارتداد است. ذهن قابل از اواخر سال ۸۳ تا اواخر سال ۸۶ به شدت درگیر مسئله ارتداد بوده است. وی سه بار درباره ارتداد قلم به دست گرفته و نکاتی را منتشر کرده است: بار نخست از بهار ۱۳۸۴ تا بهار ۱۳۸۵، بار دوم در قالب بحث تفسیری در بهار ۱۳۸۶ و بار سوم در پائیز ۱۳۸۶ در قالب پاسخ به یک نقد.

این سه مطلب مشترکات فراوانی دارد، تا آنجا که مطالعه یکی، خواننده را از مطالعه دو مطلب دیگر بی‌نیاز می‌کند. مطلب دوم به تصریح خود نویسنده خلاصه مطلب اول است. نویسنده، خود پذیرفته که در نقدش نکات دو مطلب قبلی را تکرار کرده است. در مقایسه سه متن مشخص شد متن متأخر حاوی کلیه نکات متون اول و دوم است، لذا به درج متن سوم در این دفتر اکتفا شد.

نویسنده آرای خود درباره ارتداد را در قالب یک مصاحبه با رادیو زمانه در میان می‌گذارد. این آرا توسط آقای مهدی خلجی در همان رسانه مورد نقد قرار گرفته است. مرحوم قابل به نقدهای آقای خلجی به تفصیل پاسخ داده که آن هم در سایت رادیو زمانه منتشر شده و بخش دوم این دفتر است. آقای حسن رضایی در همان رسانه مباحثه مهدی خلجی و احمد قابل را نقد کرده است. نقدهای سه‌گانه وی همراه با نقدهای سه‌گانه مهدی خلجی به عنوان پیوست این دفتر آمده است.

لب دیدگاه قابل در بحث ارتداد با عبارات خود وی این است (عناوین، نظم و شماره‌بندی از راقم سطور است):

۱. تغییر دین: موضوع «تغییر عقیده» اگر پدیدار گردد، امری غیرارادی است و اصولاً نمی‌تواند موضوع تکلیف و حکم شرعی قرار گیرد. یعنی «تخصصاً» از بحث فقهی در مورد ارتداد خارج می‌گردد. بنابراین تغییر عقیده نه حرام است و نه واجب، نه

مستحب و نه مکروه، نه پاداشی به آن تعلق می‌گیرد و نه کیفر. مبتنی بر این مبنا اگر کسی اسلام را برمی‌گزیند و می‌پسندد یا مسیحیت و یا هر اندیشه‌ی دیگر را ترجیح می‌دهد، از نظر تحولی که حقیقتاً در نفس او پدید آمده است، سزاوار هیچ تشویق یا تنبیهی نیست (قل لا تمننوا علی اسلامکم...) و اگر تشویق یا تنبیهی را سزاوار می‌گردد، ناشی از پذیرش یا انکار ارادی و اختیاری (قولی و عملی) حقایقی است که برای او آشکار شده است.

۲. ارتداد در قرآن: در آیات قرآن هرگز سخنی درباره‌ی کیفر دنیوی مرتد نیامده است. حتی نسبت به کسانی که دست به فتنه‌انگیزی زده و با توطئه در پی ایجاد تزلزل در ایمان افرادی برآمدند که به‌تازگی به پیامبر خدا(ص) ایمان آورده بودند، در متن قرآن توصیه به «عفو و مدارا» شده است. اقدام شریعت محمدی به «مقابله‌به‌مثل» در برابر توطئه‌گران یهود، به‌عنوان اقدامی سیاسی و «اصلی عقلانی» و پذیرفته‌شده در عرف عمومی عُقلاً بود که باید از سوی پیامبر خدا و مؤمنان علیه توطئه‌گران اعمال می‌شد.

مصدق این اصل عقلانی (مقابله‌به‌مثل) درخصوص موضوع «ارتداد» همان است که در روایات رسیده از پیامبر خدا(ص) و ائمه‌هدی(ع) باعنوان «حکم مرتد» صادر شده است. این حکم دقیقاً همان حکمی است که یهودیان و مسیحیان نسبت به مخالفان اعتقادی خود از جمله یهودیان یا مسیحیانی که به پیامبر خدا(ص) ایمان می‌آوردند (در محیط‌هایی که اقتدار کافی داشتند) اعمال می‌کردند.

در قرآن کریم، تنها از دو مورد مشخص برای جواز قتل آدمی (به‌عنوان کیفر) دفاع شده است: الف) مورد قصاص برای قتل عمد؛ ب) ایجاد فساد و برهم‌زدن امنیت جان و مال دیگران. بنابراین ملاک غیرقابل‌تخصیص عقلی (و مؤید به دلیل نقلی) حکم اعدام مرتد در صورتی پذیرفته می‌شود که حقیقتاً مصداق «إفساد فی الأرض»

باشد و روشن است که تغییر عقیده به خاطر نارسایی دلایل و براهین ارائه شده از سوی متولیان و مدافعان اندیشه یا ضعف فکری انسان پژوهشگر هیچ ارتباطی به «افساد فی الأرض» ندارد.

۳. کفر: در متن روایات مربوط به ارتداد واژه‌های کلیدی کفر، شرک، جحد و شک مورد تأکید قرار گرفته است. در بین اصحاب ائمه هدی (ع) در مورد مفهوم کفر و شرکی که موجب ارتدادند اختلاف نظر جدی وجود داشته است. برخی از آنان دیدگاهی همچون دیدگاه خوارج داشته‌اند و هر فردی را که مخالف اندیشه‌های مذهبی خویش می‌یافتند، تکفیر کرده و او را مرتد می‌خواندند. در برابر این گروه کسانی بودند که تنها مخالفان بی‌خبر و غیر مطلع از دلایل خود را مجاز به دگرباشی و دگراندیشی می‌دانستند و دیگران را تکفیر می‌کردند.

گروه سوم (که نظریه آنان مورد تأیید و محصول نهایی روایات است) معتقد بودند که تنها افرادی که حقیقت را یافته و از روی عناد و ستم آن را انکار کرده و برخلاف حق رفتار می‌کنند، کافر محسوب می‌شوند و بر بقیه افراد، عنوان «کافر» صدق نمی‌کند. لازمه این امر آن است که از دوقطبی کردن ساحت اندیشه و عمل (ایمان و کفر) به سه‌قطبی ایمان، توقف (سرگردانی و تحقیق) و کفر باور پیدا کنیم و سهم بخش میانی را نیز در نظر بگیریم. مبتنی بر آن آیات و روایات، تنها «کفر در برابر اسلام و ایمان» است که در صورت «جحدی بودن» می‌تواند موضوع حکم شرعی قرار گیرد. انکار امری که نزد منکر «علم و اطمینان بر صحت آن وجود دارد». این‌گونه جحد را «انکار عالمانه حقیقت» می‌نامند. (و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا). در انحصار مسئله به «انکار عالمانه»‌ی ناشی از دشمنی و ستم تردیدی نیست.

۴. شک: امری غیر اختیاری است. در امور غیر اختیاری وضع و تشریح هیچ حکمی معقول و مشروع نیست. اکثریت مردم در مورد امور نظری و اندیشه‌های

مختلف کلامی و حقوقی، اهل درک علمی مسائل نیستند و در نتیجه نسبت به آن اندیشه‌ها، رویکردی تردیدآمیز و همراه با شک داشته و دارند. بنابراین مقدمات، موضوع «شک» اساساً در بحث «ارتداد» مطرح نیست و مشمول این موضوع نمی‌شود، چرا که «خصوصاً» از بحث خارج است.

۵. شرک: از مجموع بررسی روایات (و برخی آیات) می‌توان گزارش داد که شرک امری نسبی است. اگر نسبت آن با «کمال توحید» (اخلاص) سنجیده شود، حتی برخی تصورات درونی آدمی رنگ و بوی شرک را پیدا می‌کند، اندک توجه به غیر (ریاء) مصداق شرک می‌شود و... و اگر نسبت آن با «مطلق حق» سنجیده شود، تمامی سخنان و راهکارها و رویکردهای باطل را می‌توان مصداق شرک قرار داد و اگر نسبت آن با قدر واجب و لازم توحید سنجیده شود، شامل «شریک‌کردن عامل مستقلی غیرخدا در امر تکوین و خلقت با خالق بی‌همتا» می‌گردد. قدر متیقن از شرک، در بحث ارتداد (بلکه مقتضای بیانات روشن و آشکار پیامبر خدا و ائمه هدی) نوع اخیر آن است که در برابر «یگانگی خالق مستقل و فیاض فیض مستمر» قرار می‌گیرد.

۶. نقد برداشت‌های رایج فقهی: قدر متیقن برداشت‌های رایج فقهی این است که تغییر عقیده، شک در اصول شریعت، انکار لزوم احکام اجماعی در صورتی که منجر به انکار اصول شریعت گردد، سبب تحقق ارتداد می‌شود. یعنی در موارد یادشده گونه‌ای از اتفاق نظر (یا شهرت عظیمه) را می‌توان گزارش کرد و آن را نظریه رایج فقهی دانست. البته فتاوی برخی فقها خبر از «ارتداد گروه‌های کثیری از اهل اسلام» می‌دهد که اگر به تمامی موارد یادشده در این فتاوی عمل شود، باید منتظر «قتل عام حقیقی و واقعی بشر» بود.

گروه‌هایی که اختلاف‌های جزئی یا کلی، در برداشت از شریعت یا برخی مبانی آن داشته و هر یک به نامی خوانده می‌شوند. مفوضه، مجبّره، غالین، مجسمه، مشبّه، منافقین، صوفیه، قائلین به وحدت وجود، مرتکب کبائر، خوارج، ناصبیان و... از جمله کسانی‌اند که گروه‌های از فقها حکم به کفر و ارتدادشان داده‌اند. برخی از موارد یادشده، فتوای جمع کثیری از فقیهان را در پی دارند و نظریه مشهور فقهی، شمرده می‌شوند.

۷. **ماحصل نظر احمد قابل درباره حکم ارتداد:** به‌گمان من، موضوع حقیقی ارتداد موردنظر شریعت محمدی (ص)، مصداق «افساد فی الأرض» بوده است و به این خاطر حکم به قتل را روا داشته است. اگر صدق عنوان «افساد فی الأرض» بر رفتار و گفتار کسی ثابت گردد، می‌توان با سلب حق حیات او موافقت کرد و گرنه، باید پاسخ لازم و کافی، برای مخالفت با حکم صریح قرآن، ارائه شود.

درحقیقت، ادعای نگارنده این سطور [قابل] این است که حکم‌راندن به قتل کسی که تغییر عقیده داده و بدون استهزا یا اهانت، دین خود را وانهاد و اندیشه دیگری را می‌پذیرد و هیچ‌گونه افسادی در زمین ایجاد نمی‌کند، تجرّی در برابر حکم صریح قرآن است که آن را به منزله «قتل عام بشر» دانسته است، مگر اینکه اثبات گردد که تغییر عقیده فردی، منجر به تعارض با حقوق فطری دیگران می‌شود.

باتوجه به محوریت جحد در بحث ارتداد و مبتنی بر آیه معروف و مشهور جحد (و جحدوا بها و استبقنهنّ انفسهم ظلما و علوا) و واقعه تاریخی «توطئه یهودیان مدینه» که اولین بار موجب تهدید پیامبر خدا به اجرای حکم مرتد شد (که می‌توان از آن با تسامح، به عنوان شأن نزول حکم یاد کرد) می‌توان فهمید که دشمنی سیاسی و ظلم و غلوئی که با نقاب تغییر عقیده، خود را می‌پوشاند موضوع حقیقی «حکم ارتداد» بوده است.

نمی‌توان ادعا کرد که سیره قطعی پیامبر و اصحاب او یا ائمه شیعه مبتنی بر اجرای حکم ارتداد بوده است، چرا که ادعایی اثبات نشده، بلکه مبتلا به قرائنی است که تحقق چنان ادعایی را منتفی می‌شمارد. حکم ارتداد (با تمام قیود و محدودیت‌های یادشده) را «حکمی سیاسی» و مبتنی بر «مقابله‌به‌مثل» و برای تنظیم رابطه مسلمانان با گروه‌های «توطئه‌گر و محارب غیرمسلمان» ارزیابی می‌کنم که با تدبیر «پیامبر خدا» همچون مانعی در برابر اقدامات غیرمنطقی و فتنه‌جویانه یهودیان قرار داده شد.

۸. رأی آیت‌الله منتظری در مسئله ارتداد: خلجی نوشته است: آقای قابل کمابیش رأی استادشان آیت‌الله حسین‌علی منتظری را بازگو کرده‌اند. آیت‌الله منتظری در رساله توضیح‌المسائل ذیل فصل ارتداد آورده‌اند: «حکم ارتداد در مورد کسی که در مسیر تحقیق از براهین عقلی استفاده می‌کند و احیاناً به نتیجه دیگری دست می‌یابد، جاری نیست و بعید نیست گفته شود پدیده ارتداد در صدر اسلام از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمانان حکایت می‌کرده و صرفاً به‌خاطر تغییر عقیده و اظهار آن نبوده است».

اگرچه آیت‌الله منتظری در پاسخ به پرسش‌های مجله کیان (نشریافته در شماره ۴۵) آشکارا نوشت: «اسلام هیچ‌گاه کفار را مجبور به پذیرش دین نمی‌کند و می‌دانیم که اصولاً دین و عقیده با اکراه به‌دست نمی‌آید (لااکراه فی الدین) ولی شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود و مقدسات دینی را زیر سؤال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که به‌تدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند و چه‌بسا از توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و درحقیقت محارب با آنان می‌باشد».

نوشته دوم پس از چاپ رساله عملیه منتشر شده و در نتیجه می‌تواند در مقام نظر نهایی آن فقیه برگرفته شود. آنچه آقای منتظری در رساله عملیه با تعبیر «بعید نیست گفته شود» به گواه متن، حدسی نامطمئن و از قبیل استحسان است. اما آنچه برای آقای منتظری گمان ناستوار است، برای آقای قابل فتوا و نظر فقهی است.

قابل پاسخ داده است: آخرین متن مکتوب نظریات آیت‌الله منتظری [البته تا آن زمان] را در کتاب اسلام دین فطرت (که در سال ۱۳۸۴ منتشر شده) می‌توان مطالعه کرد. ایشان (در صفحه ۶۹۲) آورده‌اند: «حکم مرتد مربوط به کسی است که عمداً بذر تردید می‌باشد و حال آن‌که خود به آن ایمان دارد (و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً) و قصد او توطئه علیه جامعه اسلامی است. یعنی مرتد کسی است که برای تغییر سرمایه اعتقادی مسلمانان سرمایه‌گذاری می‌کند تا مردم را از رشد و تعالی معنوی باز دارد و به جای آن فساد را جایگزین گرداند. به عبارت دیگر ملاک حکم مرتد، تغییر اعتقاد قلبی نیست، چرا که عقیده معمولاً تابع مقدمات خود است و خود از اختیار فرد خارج است. بلکه ملاک آن ایجاد فساد با قصد و اراده ظالمانه است».

ایشان در صفحه ۶۹۳ تصریح کرده است که «اگر کسی به خاطر دسترسی نداشتن به حقایق دین و تحت تأثیر استدلال‌های مخالفان دین دچار تردید در احکام ضروری آن و یا در اصول اعتقادی دین شد و قصد توطئه و یا متزلزل کردن ایمان مؤمنان را نداشت و تنها با گمان خویش به پیدا کردن حقیقت در خارج دین، از دین خارج شد و فقط از طریق استدلال و مباحث علمی به مخالفت با مطالب دینی پرداخت، مصداق حکم مرتد نیست؛ چرا که در دوران غیبت معصومین (ع) و اختلافات زیاد مسلمین در بسیاری از عقاید و احکام و تاریک شدن فضا و مخلوط شدن حق و باطل و به گفته امیر مؤمنان (ع) وارونه شدن اسلام، حقایق دین و شریعت به آسانی برای افراد عادی قابل دست‌یابی نیست و از همگان نمی‌توان انتظار داشت که کارهای خویش را

رها کرده و برای کشف همه حقایق دینی اقدام کنند. ضمن اینکه تضمینی وجود ندارد که پس از بررسی‌های خویش، به‌درستی به اصل دین دسترسی پیدا کنند و از راه راست منحرف نشوند.

به‌همین دلیل اگر تغییر عقیده در اثر شبهه بوده و او خواستار رفع شبهه و پاسخ‌گویی به آن‌ها است، باید خواسته او اجابت شود و نمی‌توان حکم ارتداد را بر او جاری کرد. همچنین است در جایی که شخص جاهل قاصر باشد و یا ارتداد شخص، مانند اسلام او بدون مبنا باشد، یعنی از روی بصیرت و آگاهی مسلمان نبوده است تا بتواند در برابر شبهات به‌خوبی ایستادگی کند. ضمن اینکه به‌نظر می‌رسد اساساً حکم مرتد یا حکم ناصبی، حکمی سیاسی و ولایی بوده و در زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط مختلف، مسائل و شرایط خاص آن زمان و مکان در نظر گرفته می‌شده است. مثلاً در نامه حضرت رضا(ع) به مأمون آمده است: «لایحل قتل احد من النصاب و الکفار فی دار التقیة، الا قاتل او ساع فی فساد. یعنی جایز نیست کشتن هیچ‌یک از ناصبی‌ها یا کفار در مکانی که تقیه در آن لازم است، مگر کسی که قاتل یا کوشش‌کننده در فساد باشد.».

می‌بینید که این اظهارات صریح و روشن از فقیه نامدار و کم‌نظیر عصر ما نه «گمان ناستوار» است و نه مبتنی بر «حدس نامطمئن و استحسان» بلکه با کمال دقت و قوت و «استدلال» بیان شده است و برخلاف نظر «مألف اهل فقه» و البته مبتنی بر «طریق مألف» و کاملاً روشمند و متکی بر دلایل معتبره است و بسیاری از روایات را به‌عنوان پشتوانه خود دارد.

۹. سازگاری فقه و عرف یا اجتهاد در اصول؟: خلجی نوشته است: (قابل) بیش از آن‌که دغدغه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی داشته باشد، می‌کوشد پاره‌ای از احکام فقهی را با عرف، سازگار کند همان‌طور که فقهیانی چون یوسف صانعی و ابراهیم

جناتی این راه را می‌روند. فرایند سازگار کردن شرع و عرف اگر بر مبانی استواری پی ریخته نشود، به معیارهایی دل‌بخواهی وابسته خواهد شد.

آقای قابل تلاش می‌کند از مبانی قدیم فقه نتایج جدید بیاورد. فقه قدیم همه فرزندان خود را زاییده و دیرزمانی است که سترون است. اگر کسی خواستار نتایج تازه است نه در فروغ که باید در اصول دین اجتهاد کند. اگر کسی آهنگ عقلانی کردن دین را دارد، ناگزیر است از پایگاه علوم انسانی مدرن، روش‌ها و فرآورده‌هایش، به فقه و الاهیات بنگرد. بدون اجتهاد در اصول دین، سخن تازه فقهی جز از آشوب روش‌شناختی پرده بر نمی‌گیرد».

قابل پاسخ داده است: اگر فقه رایج به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی خود وفادار بماند و از پذیرفتن نتایج و لوازم علمی و عقلانی آن مبانی طفره نرود، فقهی بسیار متفاوت با فقه رایج را تجربه خواهیم کرد که حقیقتاً کم‌ترین اصطکاک را با اندیشه‌های عقلانی بشری خواهد داشت.

این نتیجه شگفت‌آور نباید کم‌ارزش جلوه داده شود، چرا که مطمئناً فقیه سنتی محتاط در امر دماء، أعراض، اموال و نفوس با فقیه غیرمحتاط در این امور (و دست‌ودلباز در دادن حکم قتل و هتک و مصادره و...) نتایج یکسانی را رقم نمی‌زنند. یکی فرهنگ‌ساز می‌شود و یکی فرهنگ‌سوز. یکی از رحمت الهی بهره می‌گیرد و دیگری گرفتار خشم و خشونت است. یکی به مدارا و صلح و همزیستی با همه آدمیانی فرامی‌خواند که اهل مسالمت و آرامش و امنیت‌اند و دیگری به جنگ و تهدید و تحقیر همه آنانی می‌پردازد که با او و اندیشه‌های سخت‌گیرانه و نامنسجم او و یارانش همراهی نمی‌کنند. گرچه رویکرد «شریعت عقلانی، همان کم‌ترین اصطکاک با عقلانیت بشری را هم بر نمی‌تابد و تردیدی در انطباق کامل شریعت با «عقلانیت نظری و عملی» ندارد.

۱۰. جایگاه حق در فقه: خلجی نوشته است: «امکان نظری پیدایش نظریه جواز ارتداد در اسلام به معنای انقلاب در مبانی فقه است. در فقه اسلامی مفهوم حق، آن‌گونه که در حقوق بشر و در حقوق مدرن فهمیده می‌شود، یک‌سره غایب است». قابل پاسخ داده است: نمی‌توان ادعا کرد که شریعت محمدی یا فقه آن صرفاً مبتنی بر تکلیف‌محوری بوده و هیچ توجهی به حقوق آدمی نداشته است، چرا که اصل اقرار به وجود حق بشر در مجموعه متون اولیه و ثانویه آن و ابتناء بسیاری از احکام و باورهای شریعت بر حقوق انسانی غیرقابل انکار است.

۳

بخش سوم بررسی حکم رجم است. نگارنده به انگیزه استفاده بیشتر عموم از آن‌مرحوم، وی را تشویق به تحلیل انتقادی حکم رجم کرد. قابل اجابت کرد، اما پس از انتشار هشت قسمت از این بحث فقه استدلالی در وب‌سایت جنبش راه سبز (جرس) به زندان ولایت فقیه احضار شد، در زندان بیماری مهلتش نداد و قبل از اتمام این رساله ارزشمند جان به جان‌آفرین تسلیم کرد. او موفق شد بحث لغوی رجم، پیشینه حکم رجم از نگاه مفسران و فقیهان، و حکم رجم را از نظر قرآن به پایان ببرد. قابل روایات (مهم‌ترین منبع حکم رجم) را به ده دسته تقسیم کرده، بحث تفصیلی گروه نخست از دسته اول را نیز به پایان برد. اما اجل مهلت ادامه بحث نداد. مباحث باقیمانده عبارت‌اند از تحلیل گروه دوم و سوم از دسته اول و دسته دوم تا دهم روایات، بررسی اجمالی دیدگاه‌های جدید برخی فقیهان و محققان و نتیجه‌گیری نهایی و تبیین رأی مختار.

لبّ تحقیق قابل در مسئله رجم را با کلمات وی می‌توان این‌گونه ترسیم کرد (عنوان، نظم و شماره از راقم سطور است):

۱. معنای رجم در قرآن: استعمالات قرآنی واژه رجم اساساً هیچ ارتباط مستقیمی با معنای «قتل با سنگسار کردن» ندارد و نشان می‌دهد که در «عربی مبین» چنین معنا و مفهومی برای رجم در نظر گرفته نشده و تنها معنای کلی «بیرون راندن» را با مصادیق گوناگون آن مورد نظر قرار داده است. در نهایت می‌توان با کمال اطمینان گفت که: «معنای کلی و عمومی واژه «رجم» چیزی جز «اخراج یا بیرون راندن» نیست.

۲. رجم در فقه: دیدگاه رایج فقهای اسلام، غیر از خوارج، مبتنی بر ثبوت حکم رجم و مستند بودن آن به سیره ادعایی پیامبر(ص) و صحابه او و از جمله علی بن ابی طالب(ع) است. آنان علاوه بر این، ادعا می‌کنند که روایات متواتره یا نزدیک به حد تواتر بر ثبوت حکم یادشده دلالت می‌کنند. تمامی مذاهب فقهی موافق با حکم رجم، به روایات مربوطه، بیش از سایر ادله، متکی‌اند.

۳. آیه رجم: از همه دلایل در خصوص حکم «زنای محصنه» و «کیفیت و شروط اجرای حکم» یادشده عجیب‌تر، استناد آنان به ادعای «آیه‌ای محذوف از قرآن» است که متکفل این ادعا نیز چند روایت است. روایاتی که هم در متون روایی اهل سنت آمده و هم در متون روایی شیعه گزارش شده‌اند.

اکثریت فوق‌العاده‌ای از عالمان و فقیهان اهل سنت ادعای وجود آیه رجم را پذیرفته‌اند و هیچ تردیدی در صحت این ادعا را نپذیرفته‌اند. تنها گروه اندکی از عالمان و فقیهان اهل سنت، تردیدهایی در مورد قبول این ادعا کرده‌اند و یا از اعتماد به این ادعا به‌عنوان یک دلیل مستقل و معتبر برای اثبات حکم رجم، پروا کرده‌اند. گرچه اکثر عالمان و فقهای شیعه، با ادعای وجود آیه رجم محتاطانه برخورد کرده و در آن با تردید اظهار نظر کرده‌اند، ولی تردیدی نیست که برخی از فقیهان شیعه به وجود آن اعتماد کرده و مبتنی بر آن، برخی روایات مربوطه را نیز موافق قرآن ارزیابی کرده‌اند.

البته گروه دیگری از فقیهان شیعه این ادعا را رد کرده و قبول وجود آیه ادعایی را مساوی با قبول «تحریف قرآن» دانسته‌اند. مسئله در فقه شیعه، اختلافی است و هیچ اجماع و اتفاق نظری درخصوص «وجود آیه رجم» پدید نیامده است. نتیجه: «نمی‌توان به وجود آیه‌ای از قرآن در مورد حکم رجم، اطمینان یافت و با عدم اطمینان، نمی‌توان برای اثبات حکم رجم به چنین دلیل احتمالی، استناد کرد». پس می‌توان گفت: «هیچ آیه‌ای در قرآن وجود نداشته و ندارد که صراحتاً به ثبوت حکم رجم در شریعت دلالت کند». می‌توان به مجموعه روایاتی که مشتمل بر آیه ادعایی هستند، به‌عنوان روایاتی از رسول خدا(ص) یا اصحاب ایشان(رضوان الله علیهم) نگاه کرد.

البته اختلاف ۲۷گانه تصاویر ارائه شده از آیه ادعایی، پرده از «تعارض آشکار روایات مربوطه» برمی‌دارد. این روایات به دو دلیل فاقد اعتبار ارزیابی می‌شوند؛ ادعای موجود در آنها، با اتفاق مسلمین در «عدم تحریف قرآن» (چه با افزودن کلام غیر الهی در آن یا با کاستن کلام الهی از آن) مخالف است. هیچ متن مشترک و مورداتفاقی در این روایات وجود ندارد تا بتوان آنرا به‌عنوان «آیه رجم» پذیرفت. هیچ متن قابل دفاعی برای آیه ادعایی وجود ندارد و مهم‌تر از همه آن است که معتبرترین روایت آیه رجم، به نقض و نسخ حکم ادعایی آن با سنت پیامبر(ص) و سیره متشرعه و اصحاب پیامبر در مورد «زنای غیرمحصنه شیخ و شیخه» و «زنای محصنه شاب و شابه» اقرار کرده‌اند و این حکم ادعایی را منسوخ دانسته‌اند!

۴. جزئیات حکم رجم: مسئله «قراردادن محکوم در حفره» امری غیررایج و مورد اختلاف شدید بسیاری از فقهای اسلام و حتی مورداختلاف در بین فقهای یک مذهب است. یعنی در هر مذهبی، بین فقهای همان مذهب نیز در این خصوص اختلاف نظر وجود دارد. بحث «فرار محکوم به رجم» نیز از مسائل اختلافی است که نظریات متفاوتی را گزارش کردیم. این بحثی بسیار مهم و کلیدی در بحث فقهی

«حکم رجم» است که کم‌تر مورد دقت قرار گرفته است. موضوع «شروط احسان» از راهگشایترین مطالب در این بحث است.

یکی از مطالب مهم و نهایی این بحث، تأثیر یا عدم تأثیر توبه مجرم، پیش و پس از اثبات حکم است. این طرح کار، حتی اگر توفیق به پایان بردنش را نداشته باشم، برای به نتیجه رساندن یک تحقیق علمی پیرامون «حکم رجم» لازم است. اگر قلم من شکست، شاید قلمی آزادتر و آگاه‌تر به این مهم بپردازد.

۵. مستندات شرعی حکم رجم: هیچ حکم مشخصی و ماندگاری درباره زنا (خواه محصنه باشد یا غیرمحصنه) جز آیه ۲ سوره نور (الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة...) که «۱۰۰ تازیانه» را تعیین می‌کند، وجود ندارد. یعنی از نظر قرآن، حکم قطعی زنا با همه انواعش همین است و بس. گروهی از مسلمانان که نسخ قرآن با سنت معتبره را جایز نمی‌دانند، لزوماً باید به همین حکم بسنده کنند و یا به «تحریف قرآن» (حذف آیه ادعایی رجم) برای اثبات قرآنی بودن حکم رجم معتقد شوند.

البته آنان به تحریف قرآن ملتزم نمی‌شوند و آن را با عنوان «نسخ» پوشانده و مدعی نسخ حکم ۱۰۰ تازیانه در مورد محصنین و محصنات می‌شوند. اما تحقیق در این مسئله تنها به دوراهی؛ «قبول تحریف قرآن یا بسنده کردن به ۱۰۰ تازیانه برای زنا محصنه و غیرمحصنه» منتهی می‌گردد. اکنون به بررسی دیدگاهی می‌پردازیم که «نسخ قرآن با سنت معتبره» را جایز می‌داند و مدعی است که حکم مطلق زنا (۱۰۰ تازیانه) در مورد زنا محصنه به رجم ارتقاء یافته و یا علاوه بر تازیانه، باید رجم گردد. دلیل این نسخ را وجود روایات متواتره (و یا معتبره غیرمتواتره) می‌دانند. این روایات به ده دسته تقسیم می‌شوند.

دسته اول؛ بسیاری از روایات در مورد «عملکرد پیامبر خدا(ص)» نسبت به یک تا سه نفر از مسلمانانی است که ادعا می‌شود به فرمان پیامبر خدا «سنگسار» شده‌اند. این روایات صرف‌نظر از اشکالات سندی و دلالتی، با این پرسش عمده روبه‌رو هستند که؛ «آیا عملکرد پیامبر(ص) مربوط به قبل از نزول آیه ۲ سوره نور است یا بعد از آن؟!». روایات دسته اول به سه گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول روایاتی که در مورد دستور پیامبر خدا (ص) نسبت به رجم «ماعزبن مالک اسلمی» است.



احمد قابل در این دفتر علی‌الأغلب در مقام شرح و تبیین و توضیح آرای استاد خود مرحوم آیت‌الله‌العظمی منتظری (رضوان‌الله تعالی علیه) برآمده و برخلاف احکام بانوان در شریعت محمدی (جلد نهم مجموعه آثار) از چارچوب آرای استاد خارج نشده است. درحقیقت این کتاب را می‌توان شرحی گویا و عالمانه بر آرای آیت‌الله منتظری در فقه کیفری توسط یکی از شاگردان فاضل فقیه عالیقدر دانست.

در فراهم آوردن این دفتر سه نفر از علاقه‌مندان آن مرحوم مرا یاری کرده‌اند: تنظیم و تصحیح اولیه متن همانند جلد هشتم توسط یکی از عزیزان صورت گرفته است. ویرایش و صفحه‌بندی متن همانند مجلدات سوم تا نهم توسط عزیزی دیگر انجام گرفته که زحمت اصلی را در انتشار مجموعه آثار مرحوم قابل برعهده داشته است. افسوس که ملاحظات امنیتی مرا از بردن نامشان معذور می‌دارد، اما یقیناً بدون کمک آن‌ها این مجموعه فراهم نمی‌شد. خداوند بر توفیقاتشان بیفزاید. گردآوری و تنظیم قسمت پیوست را همانند نقدهای پیشین آقای طاهای پارسا انجام داده است. از ایشان نیز سپاسگزارم.

با انتشار این دفتر علاوه بر دو جلد کتابی که در زمان حیات مرحوم قابل منتشر شده بود و مبانی شریعت که برای نخستین بار در زمان مرض احتضار وی تدوین و

منتشر شد، هفت جلد کتاب که کلیه مطالب ویراسته شده توسط خود مؤلف و منتشر شده در وبلاگ‌های «شریعت عقلانی» و «از نگاه من» را در بر می‌گیرد، تدوین و در فضای مجازی منتشر شد: تلک عشرة كاملة! خدا را شکر که مجموعه ده جلدی آثار زنده‌یاد احمد قابل اکنون حداقل در فضای مجازی در دسترس عموم است. امیدوارم امکان نشر این مجموعه ارزشمند به شکل کاغذی در کشور فراهم شود و گرمگان بی‌فرهنگ بیش از این مانع از دسترسی فرهنگ‌دوستان به آثار اصیل اسلامی و فقهی نشوند.

از مرحوم قابل علاوه بر این مجموعه ده جلدی مخطوطاتی نیز برجا مانده است. بخشی از این مخطوطات توسط بازماندگان آن مرحوم در اختیار نگارنده قرار گرفته است. امیدوارم تمام مخطوطات به دستم برسد. بر این مخطوطات سخنرانی‌های پیاده‌نشده آن برادر فاضل را هم باید افزود، که برادر گرامیش حجت‌الاسلام والمسلمین هادی قابل زحمت گردآوری و تدوین و تنظیم آن را متقبل شده‌اند.

از همین فرصت استفاده کرده از همه کسانی که اثری منتشر نشده از مرحوم قابل در اختیار دارند درخواست می‌شود به یکی از سه طریق به دست نگارنده برسانند: از طریق اخوی محترم ایشان، از طریق ایمیل ناشر (شریعت عقلانی) یا از طریق ایمیل راقم این سطور. بعد از فراهم آمدن همه آثار باقی مانده می‌توان درباره امکان انتشار آن‌ها اظهار نظر کرد. امیدوارم فرصت و توفیق تنقیح و تدوین آثار باقی مانده نیز فراهم شود.

تدوین و انتشار آثار زنده‌یاد احمد قابل ادای دینی بود به مدرسه استاد آیت‌الله منتظری. بررسی و نقد این مجموعه کاری است بایسته که از ارباب فضل و نظر انتظار می‌رود. در مقدمه این مجلدات کوشیده شد از مرز معرفی و توصیف اثر فراتر نروم.

علی‌رغم اشتراکات فراوان آن مرحوم و راقم این سطور تفاوت‌های جدی بین دو هم‌شاگردی در محورهای ذیل به برخی نتایج متفاوت می‌انجامد: روش، مبانی کلامی فقه، تاریخ‌مندی تفقه، انتظار و ظرفیت فقه، مرزهای اجتهاد (اجتهاد در مبانی و اصول)، قرآن کتاب هدایت نه کتاب قانون، بحث حجیت احادیث به‌ویژه در امور اعتقادی و حد تطبیق امور دینی با عقل و علم و عرف.

بی‌شک اگر اجل مهلت می‌داد مباحثات سودمندی حول محورهای یادشده شکل می‌گرفت. افسوس که آن برادر عزیز زود از میان ما رخت بر بست. خدایش رحمت کناد و در جنة الرضوان خود مأوی دهد و به همه ما توفیق تفقه بصیرانه در امر دین و اقتدا به حضرت سید المرسلین (ص) عنایت فرماید.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

محسن کدیور

kadivar@kadivar.com

ماه مبارک رمضان ۱۴۳۴، تیر ۱۳۹۲

بخش اول:
مقالات کوتاه

قضاوت^۱

۱. داوری کردن در مورد رفتار آدمیان، امری است همزاد با زندگی اجتماعی انسان. از شناخت خوب و بد رفتار تا لزوم اقدام برای پیشگیری از رفتار ناپسند و یا کیفر مناسب بزهکار، همه در محدوده داوری و قضاوت قرار می‌گیرند.

همه آنانی که برای استیفای حقوق خود، با اراده و اختیار خود به داور و قاضی مراجعه می‌کنند، اصالتاً او را دارای عدالت و انصاف می‌دانند و فرض را بر دادگری وی می‌نهند. هیچ انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که با علم به ستمکاری قاضی یا داور، چنین کسی را به قضاوت یا داوری درباره حقوق سلب‌شده خود، برگزیند. تنها در حالت اضطرار و بدون اختیار، ممکن است به احتمال اندک برای استیفای حقوق خود بسنده کند و به قاضی ستمکار پناه برد.

روزی که پیامبر گرامی خدا، محمد بن عبدالله (ص) شریعت خود را به آدمیان عرضه کرد، هزاران سال از زندگی اجتماعی بشر سپری شده بود و داستان دادگری‌ها و بیدادگری‌های افراد و دستگاه‌های قضایی در تاریخ و ذهن آدمیان، ثبت شده بود. شریعت او با تکیه بر قاعده اصلی و عقلانی قضاوت، درباره این بخش ناگزیر زندگی بشر، بر پیام الهی تأکید کرد: «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل: هرگاه بین مردم به قضاوت پرداختید، براساس عدالت و انصاف داوری کنید». (نساء، ۵۸)

شریعت محمدی (ص) نه اصل خاصی را در قضاوت بنیان نهاد و نه از بنیان‌های فکری و عقلانی بشر در این مقوله کوتاه آمد. اساس قضاوت بر عدل و انصاف، مطلوب وجدانی و عقلانی همه انسان‌ها بوده و هست. حتی ستمگران نیز در محاکمه

خود به دست دیگران، انتظار عدالت و انصاف (و سپس، عفو و اغماض) را دارند. بنابراین تردیدی نیست، مبتنی بودن قضاوت بر عدالت، امری است که فطرت آدمی بر آن گواهی می‌دهد و طبیعتاً از شریعت محمدی (ص) که خود را نسخه‌ای کامل و نهایی دین یگانه خداوند یکتا می‌داند که منطبق بر فطرت انسان است (فأقم وجهک للدين حنیفاً، فطرة الله التي فطر الناس علیها، روم، ۳۰)، انتظاری جز انطباق با فطرت بشر نمی‌رود.

۲. البته تنها در بحث قضاوت نیست که شریعت محمدی (ص) بر عدالت و انصاف تأکید می‌کند، بلکه اساساً در تمامی بخش‌های زندگی اجتماعی بشر از این قاعده پیروی می‌کند. قاعده‌ای که با صراحت می‌گوید: «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان: همانا خداوند به عدالت و نیکوکاری و گذشت، دستور می‌دهد». (نحل، ۹۰)

آیت‌الله خمینی، سال‌ها پیش از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ در ایران، به این حقیقت اشاره کرده و نوشته بودند: «الأحكام مطلوبات بالعرض و امور آلیة لاجرائها و بسط العدالة: تمامی احکام شرعی، مطلوبات عرضی شریعت و ابزارهایی هستند که برای اجرا و گسترش عدالت موردپسند واقع شده‌اند» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲). مرحوم آیت‌الله مطهری نیز تصریح کرده است: «اصل إن الله یأمر بالعدل و الاحسان، به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است» (یادداشت‌ها، ج ۳، ص ۲۷۱).

۳. در متون روایی شریعت، به کسانی که ردای قضاوت و داوری بر تن می‌کنند و بر این منصب تکیه می‌زنند، هشدارهای جدی داده شده است. تلاش آشکار صاحب شریعت (ص) و مفسران رسمی آن (ع) در این هشدارها، برای پیشگیری از گام‌نهادن افراد نالایق در این زمینه حساس است. جایی که شایستگی‌های اضافی را طلب می‌کند و منصبی که افزون بر تعادل فردی، به علم و دانش کافی نیاز دارد.

در یکی از این هشدارهای رسمی آمده است: «قضاوت بر چهارگونه است: حکم‌دادن برخلاف حق با آگاهی از حق، حکم‌دادن برخلاف حق بدون آگاهی از حق، حکم‌دادن موافق حق بدون آگاهی از حق، که قاضی در هر سه مورد یادشده در آتش دوزخ خواهد سوخت. حکم‌دادن براساس حق و با آگاهی از حق، تنها مورد

پذیرفته شده از جانب خدا است که پاداش آن بهشت برین است^۱. تنها قضاوت پذیرفته شده از نظر خدای سبحان، داوری مبتنی بر آگاهی و عدالت است. حتی اگر قاضی، حکم به حق کند ولی این حکم، ناشی از ناآگاهی او و ناآشنایی وی نسبت به حق باشد، باز هم مورد غضب الهی است، چرا که قضاوت نا آگاهانه، صرف نظر از نتایج آن، از منظر بشری و الهی، پذیرفته نیست. قضاوت نا آگاهانه، گرچه در برخی موارد منجر به احقاق حق شود، ولی در بسیاری از موارد منجر به عدم احقاق حق می گردد. به عبارت دیگر، قضاوت امری ریسک پذیر نیست و نمی توان آن را به دست شانس و اتفاق یا قضاو قدر سپرد. رویکرد کلی و آگذاری امر داوری به اتفاق و احتمال، امری ناپسند است.

۴. دانش و آگاهی لازم و کافی برای تصدی قضاوت چیزی جز علم حقوق نیست. البته قاضی باید نسبت به شرایط زمانه نیز آگاهی داشته باشد تا در مورد اختیارات پیش بینی شده برای قاضی در قوانین حقوقی، گزینش های عادلانه داشته باشد. بنابراین، هیچ گاه نباید بین دو شرط اصلی قضاوت (آگاهی و عدالت)، در مقام عمل و رفتار اجتماعی، فاصله ای ایجاد شود.

۵. تکیه بر اصل برائت به عنوان قاعده ای اساسی و عمومی و مورد توافق عقلای بشر، یکی از راهبردی ترین مسائل در قضاوت مطلوب شریعت محمدی (ص) است. احتمالات بدیل این مطلب، عقلاً و نقلاً ممنوع است. یعنی نمی توان متکی بر اصل مجرمیت یا اصل اتهام، به افراد جامعه نگاه کرد. لازمه توافقی پیش گفته، پرهیز از مجرم یا متهم دانستن افراد است که این لازمه هم مورد توافق عقلای بشر بوده و هست.

۱. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: القضاة أربعة ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في الجنة. کافی، کلینی، ج ۷، ص ۴۰۷. خصال صدوق، باب الأربعة، ش ۱۰۸. من لا یحضره الفقیه، صدوق، ج ۳، ص ۴-۵. تهذیب الأحکام، طوسی، ج ۶، ص ۲۱۸.

۶. قضاوت یک فرد درمورد دیگری یا دیگران (اگر منجر به کیفر شود) نوعی ولایت در تصرف نسبت به حق غیر است که اصل اولی عقلی و شرعی، آنرا نفی می‌کند (الأصل عدم ولاية احد علی احد، إلا ما خرج بالدلیل). نوع عقلا در مسائل اختلافی خود با دیگران، فرد سومی را که آگاهی و عدالت دارد، به داوری می‌خوانند و شریعت نیز این روش عقلایی را امضا کرده است.

در مسائل عمومی اجتماعی نیز عقلای بشر به افرادی با شرایط یادشده، منصب قضاوت رسمی داده و می‌دهند. درحقیقت این امر مبتنی بر توافق عقلا است.

باتوجه به توافق عقلای بشر بر اصل برائت، هیچ قاضی‌ای عقلاً و شرعاً مجاز نیست که از این اصل اساسی موردتوافق، تعدی کند و براساس مجرم یا متهم دانستن افراد، اقدام به صدور حکم کند.

۷. قوانین حاکم بر هر جامعه، به‌منزله عهد و پیمان اجتماعی است که هرگونه اقدام عملی برای نادیده‌گرفتن آن شرعاً جایز نیست. مقصود از نادیده‌گرفتن نقض پیمان است. اگر در متن قوانین یادشده، برای ارتکاب بزه خاص، کیفر مشخصی در نظر گرفته شده باشد، فرد مرتکب را کیفر می‌دهند و این به‌معنی نقض عهد و پیمان نیست، بلکه تنها تخلفی است که کیفر مشخصی دارد. اما اگر قاضی (یا سایر حاکمان) از قوانین مصوبه تعدی کنند، قطعاً مصداق نقض عهد و پیمان خواهد بود.

تنها در یک صورت نقض پیمان از سوی افراد عادی متصور است که علی‌رغم کیفر مشخص هر بزه اجتماعی، به مجازات خودسرانه سایر متخلفان، خارج از چارچوب قانونی دستگاه قضایی و بیش از کیفر در نظر گرفته شده در قانون، اقدام کنند. دراین صورت، افراد نیز نقض عهد و پیمان کرده‌اند.

نقض عهد و پیمان از سوی قاضی یا سایر حاکمان، شامل تمامی تعهدات قانونی حکومت می‌شود. خواه نقض قانون اساسی یک جامعه و کشور باشد یا قوانین عادی مصوب مجالس قانون‌گذاری یا آئین‌نامه‌های قانونی ادارات و دستگاه‌های اجرایی، تقنینی و قضایی. اگر در متن قانون اساسی یا قوانین عادی یا آئین‌نامه‌ها، شکل خاصی از دادگاه‌ها و گونه‌های خاص از قضاوت‌ها، رسمیت یافته و به تصویب ملت یا

نهادهای قانونگذار رسیده است، هرگونه اهمال در برگزاری دادگاه‌ها با شرایط قانونی، یا انجام محاکمات بدون رعایت شرایط قانونی، تخلف آشکار از قوانین و نقض آشکار عهد و پیمان خواهد بود، که صرف‌نظر از مجازات‌های قانونی، از نظر خدای سبحان نیز گناه کبیره شمرده می‌شود.

۸. اگر در جامعه، علاوه بر قوانین عادی بشری، ادعا شود که احکام شریعت نیز در حکم قانون‌اند و در جایی که قوانین مصوبه سکوت کرده‌اند، قاضی باید براساس قوانین شریعت حکم کند (که در ایران فعلی اینگونه است) باید به شروط پیش‌گفته برای قاضی، تبصره‌ای افزوده شود که عبارت است از آگاهی گسترده نسبت به احکام شریعت. بدون این آگاهی و دانش، قضاوت در این جامعه، آگاهانه نخواهد بود و داوری ناآگاهانه، مورد انکار عقلا و غضب خدای سبحان است.

به‌گمان من، احکام شریعت در صورتی قابلیت اجرایی پیدا می‌کنند که به‌صورت کاملاً مشخص و مورد توافق عقلای جامعه (صرف‌نظر از اختلاف نظر فقها) تبدیل به قوانین تعریف‌شده عرفی شود، وگرنه با این همه اختلاف‌نظرهای فقهی، جامعه به هرج‌ومرج کشیده خواهد شد.

۹. در روزگار ما که عنوان دادستان عمومی (مدعی العموم) پیدا شده و حکومت به نیابت از عموم جامعه، نسبت به فرد یا گروهی، مدعی می‌شود، باید دستگاه قضایی از مدعی العموم تفکیک شود تا مدعی و قاضی به هم وابسته نباشند و امکان استقلال قاضی از حکومت و قدرت فراهم آید.

این پدیده با گستره کاری امروزین خود، پدیده‌ای است که سابقه شرعی ندارد. اگر بناست که از تجارب عرفی بشر در این زمینه بهره گرفته شود، بهتر است از نسخه تفکیک دادرها از دادگاه‌ها (نه به‌گونه‌ای که چند سال پیش در ایران اتفاق افتاد) و انتقال دادرها به قوه مجریه و وزارت دادگستری و باقی ماندن دادگاه‌ها در قوه قضائیه استفاده شود.

به عبارت دیگر، نباید مدعی و قاضی یکی باشند، چرا که وحدت فردی آن دو عنوان در مسئله قضاوت، منطقی و معقول نیست و با وحدت اعتباری آن (وابستگی اداری به یک دستگاه) نیز از نظر عرفی، احتمال و انتظار عدالت شدیداً تقلیل می‌یابد.

تجربه ملی و فراملی ما نیز گواهی می‌دهد که علایق و ارتباطات گسترده همکاران اداری (گاه با سابقه بیش از ۲۵ سال) در مجموعه دستگاه قضایی به هم پیوسته دادرها و دادگاه‌ها، و نگاه غریبانه و گاه مجرمانه قضات و دادگاه‌ها به افراد یا گروه‌هایی که از سوی دادرها متهم به اتهاماتی شده و می‌شوند، احتمال عدالت و انصاف و تبرئه متهم یا محکومیت دادستان را در این گونه مجامع از بین برده و یا دور از دسترس قرار داده است.

هرگونه مناسبات اجتماعی که امکان دستیابی به عدالت در قضاوت را تقلیل دهد، از نظر شرعی نیز ناپسند است و تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی به نفع دستیابی بیشتر به عدالت، حقیقتاً مطلوب شریعت محمدی (ص) است.

۱۰. در کلیه اتهامات مربوط به حوزه اجتماعی و سیاسی مثل نشر اکاذیب به قصد تشویش اذهان عمومی، اهانت به مسئولین سیاسی و اجتماعی، تبلیغ علیه نظام، اقدام علیه امنیت ملی و... بهره‌گیری از محاکمات علنی و داوری هیأت منصفه، عقلاً لازم است. هرگونه محاکمه، بدون حضور هیأت منصفه و رأی اکثریت آنان، عقلاً مرجوح است و ترجیح مرجوح، عقلاً قبیح است و در این گونه موارد، شرعاً نیز مجاز نیست.

علاوه بر اینکه در قانون اساسی فعلی ایران نیز در مورد اتهامات مطبوعاتی و سیاسی به محاکمات علنی و در حضور هیأت منصفه، تصریح شده است. با توجه به اینکه قانون اساسی از نظر عرفی و شرعی به عنوان میثاق ملی و عهد و پیمان عمومی حاکمان و ملت، شناخته می‌شود، هرگونه تخلف دستگاه قضایی از آن، به عنوان نقض عهد و پیمان است که عقلاً قبیح و شرعاً حرام مؤکد است. قضاوت در اختلافات فردی افراد جامعه یا در مورد جرائم و جنایاتی که از برخی افراد سر می‌زند، کاری لازم و فوری است ولی با سازماندهی لازم، می‌توان آن‌ها را نیز با حضور هیأت منصفه برگزار کرد تا ضریب اطمینان جامعه نسبت به احکام قضایی بیشتر شود.

قضاوت در اختلافات سیاسی و اجتماعی و مطبوعاتی افراد و گروه‌ها با حکومتیان یا گروه‌های دیگر اجتماعی، کاری است که هیچ‌گونه فوریت ندارد و شتاب در آن هرگز روا نیست، بلکه در صورت ضرورت، باید با آرامش و دقت کامل و توجه به همه جوانب امر، صورت پذیرد. نکته مهم در این موارد، ترکیب هیأت منصفه است که باید نمایانگر حضور حداکثر گرایش‌ها و درک عمومی جامعه باشد.

سیره پیامبر (ص) و علی بن ابی طالب (ع) مبتنی بر اغماض حداکثری نسبت به مخالفان سیاسی خویش بوده و اصولاً تشکیل محاکم و محاکمه را در این گونه موارد لازم نمی‌دانستند تا در مورد چگونگی آن اظهار نظری کنند و یا سابقه تاریخی آن برای ما به جا مانده باشد. رفتار علوی در این موارد، و تحمل مخالفانی که علیه او اقدام به مبارزه مسلحانه کرده و پس از شکست، آزادانه علیه او سخن می‌گفتند، حقیقتاً شگفت‌انگیز است و کار را برای مدعیان حکومت دینی، بسیار دشوار ساخته است.

۱۱. یکی از مسائل مهم در بحث قضاوت، نتایج و پی آمدهای احکام کیفری است. با کمال تأسف و برخلاف روش معهود شریعت، کیفر زندان در دنیای امروز بسیار رایج است.

در کشور ایران (که مدعی حاکمیت شریعت بر ارکان قضایی آن است) اولاً، استفاده از حکم بازداشت موقت (که به مدت‌های بسیار طولانی می‌انجامد) و زندان‌های طویل‌المدت، برای کثیری از جرائم و اتهامات، بسیار استفاده شده می‌شود، که مطمئناً مخالف روش شریعت محمدی (ص) است. ثانیاً، هیچ توجهی به وضع خانواده بازداشت‌شدگان و زندانیان و مسئله تأمین نیازهای اولیه افراد تحت تکفل آنان نشده و نمی‌شود. این درحالی است که فرد زندانی، معمولاً از امکانات اولیه در زندان برخوردار می‌شود و دغدغه‌ای نسبت به خوراک و پوشاک و مسکن خود ندارد.

به عبارت دیگر با زندانی شدن مجرم یا متهم، بیشترین مجازات و کیفر را همسر و فرزندان زندانی تحمل می‌کنند، درحالی که مرتکب خلافی نشده و مسئولیت کمتری نسبت به حاکمان و سایر افراد متنفذ جامعه، در برابر رفتار سرپرست خویش داشته و

دارند. جالب است که حتی مجرم از حق خوراک و پوشاک و مسکن مناسب در زندان برخوردار است و از بیت‌المال هزینه آن پرداخت می‌شود ولی نسبت به هزینه زندگی مختل شده بی‌گناهای که همسر و فرزند همان مجرم‌اند، هیچ‌گونه اقدام قانونی در نظر گرفته نشده است!

اگر آن‌گونه که مقتضای شریعت است رفتار شود، باید در متن قانون مجازات‌ها، لزوم تأمین هزینه‌های خانواده بازداشتی یا زندانی، از بودجه عمومی یا بودجه قوه قضائیه گنجانده شود تا متصدیان امر قضا، دست‌ودل‌بازانه افراد را بازداشت یا زندانی نکنند و در لوایح و طرح‌های قانونی، کیفر زندان را برای هر اتهام یا جرمی تصویب نکنند و مجازات‌های جایگزین را مورد نظر قرار دهند.

۱۲. برفرض آنکه بازداشت موقت را به‌عنوان رفتار قضایی عرفی بپذیریم، رفتار مسئولان بازداشتگاه‌ها با افراد بازداشت‌شده (که هنوز در حال بازجویی‌اند و محکوم به کیفر خاصی نشده‌اند) باید مبتنی بر رفتار انسانی و اصل برائت باشد. حتی اگر اتهام به قتل (که تنها مجوز شرعی بازداشت موقت شش‌روزه را می‌دهد) درباره کسی مطرح باشد، باید در مدت کوتاه بازداشت، تمامی امکانات عادی و عمومی را در اختیار داشته باشد و تنها از امکان ارتباطی با افراد مشکوک در پرونده می‌تواند محروم گردد.

در اتهامات سیاسی و اجتماعی، هرگونه بازداشت موقت از نظر عقلی و شرعی جایز نیست. در جامعه فعلی ایران هرگونه اقدامی برخلاف این قاعده، مخالف قانون اساسی و برخلاف میثاق ملی قانون اساسی است و حکم شرعی نقض عهد و پیمان (علاوه بر بی‌اعتباری نزد عقلای بشر) را برای مرتکبان این تخلف در پی دارد. سخت‌گیری‌های مرسوم برای این افراد در سال‌های اخیر، تخلف آشکار از شرع و قانون است.

اصل براءت^۱

۱. به مقتضای اصول قانون اساسی، مبنای حقوقی پذیرفته شده در جمهوری اسلامی، چیزی جز اصل براءت نیست. قانون اساسی در هر کشور، اصل و اساس و پایه‌ی تمامی قوانین آن کشور و رویکرد نهادهای برآمده از قانون اساسی است.

تصریح اصل ۳۷ قانون اساسی بر اصل براءت و اینکه «اصل، براءت است و هیچ‌کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر این که جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد» و تصریح اصل ۲۰ قانون اساسی بر اینکه «همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه‌ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت و موازین اسلام برخوردارند» و تصریح اصل ۲۲ قانون اساسی بر اینکه «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند» جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که در تمامی مواردی که حقوق شهروندی، موضوعیت دارد هرگونه رفتار مبتنی بر عدم براءت شهروندان، اقدامی برخلاف قانون اساسی است.

۲. از نظر شرعی، قانون اساسی (که با رأی یک ملت، تأیید شده باشد) در رابطه‌ی ملت با حاکمیت به‌عنوان عهد و پیمان و میثاقی منطقی و شرعی است که هرگونه نقض عالمانه و عامدانه‌ی آن به‌عنوان نقض عهد شمرده می‌شود که جزء گناهان کبیره است. مرتکب گناه کبیره از عدالت ساقط می‌شود و حق تصدی مقاماتی که طبق قانون، مشروط به عدالت‌اند را ندارد.

۳. حتی اگر در متون اولیه شریعت، سخنی در تأیید اصل برائت نیامده باشد، توافق منطقی اکثریت ملت ایران بر قانون اساسی (که شامل فقهای مجلس خبرگان قانون اساسی، بنیانگذار جمهوری اسلامی، اکثریت مراجع قبله و فعلی، تمامی اعضای شورای نگهبان و مقامات بلندپایه کشور نیز می‌شود)، در کنار اقرار آنان بر عدم‌مغایرت اصول قانون اساسی با شریعت محمدی (ص) برای اثبات مبنای حقوقی و شرعی اصل برائت، کفایت می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند و نباید متکی بر برداشت شخصی خود، از متن مورد توافق ملت و حاکمیت، تخلف کند مگر آنکه در توافقی دوباره، صحت آن برداشت یا رویکرد را با رأی مستقیم اکثریت ملت در همه‌پرسی به‌دست آورده باشد.

۴. دلیل عقلی اصل برائت این است که اگر اصل عقلی را بر عدم‌برائت بگذاریم، باید بتوانیم در همه‌حال و همه‌جا، هرکس را با اندکی احتمال و اتهام، از حقوق خود محروم کنیم (چرا که دلایل عقلیه تخصیص‌بردار نیستند). از نظر منطقی، محروم‌ساختن آدمیان در همه موارد زندگی، به‌صرف اتهام و احتمال، معقول نیست و برخلاف مقتضای طبیعت و تکوین است (اصطلاحاً تالی، باطل است). نتیجه منطقی بطلان تالی، بطلان مقدم است، یعنی اصل عقلی را بر عدم‌برائت گذاشتن، عقلاً ممنوع است و در نتیجه، باید اصل برائت را عقلاً مبنای تصمیمات حقوقی قرار داد.

۵. در متون اولیه شریعت (قرآن و روایات معتبره) مواردی وجود دارند که اصل برائت را (به‌عنوان رویکردی عقلانی) تأیید می‌کنند:

الف) در آیه ۳۶ سوره اسراء آمده است: «و لا تقف ما لیس لک به علم... پیروی نکن از چیزی که نسبت به آن علم نداری...». این آیه، مؤثر قراردادن اتهاماتی که از نظر علمی ثابت نشده است را موجب مؤاخذه و حسابرسی الهی در قیامت دانسته و پیروان شریعت محمدی (ص) را صریحاً از آن پرهیز داده است.

ب) در آیه ۱۱۲ سوره نساء، نسبت دادن اتهام به غیر مجرم را به عنوان «رمی بری» مورد شماتت اخلاقی قراردادده و آن را از نظر حکمی، گناهی آشکار دانسته است.^۱

پ) در آیات ۶ تا ۲۶ سوره نور، نسبت به اتهام پراکنی برخی پیروان شریعت نسبت به همسران خود و یا همسر پیامبر، شدیداً هشدار داده است و از عناوینی چون «یرمون ازواجهم» یا «یرمون المحصنات» برای این رفتار زشت بهره گرفته است. قرآن کریم، این رفتار ناشایست را موجب «لعنت: دوری از رحمت خدا در دنیا و آخرت» و «عذاب عظیم: کیفر شدید آخروی» شمرده است^۲ و تأکید کرده است که سبب این رفتارهای ناشایست، چیزی جز اعتماد به اطلاعات نامطمئن و غیرعلمی و اهمیت ندادن به نتایج ناپسند آن نیست.^۳

اگر مسئولان امر در هر جامعه‌ای، نسبت به نتایج ناپسند سلب حقوق شهروندان خود، بی تفاوت باشند و آن را کم اهمیت یا بی اهمیت بشمارند، رفتاری مخالف با روش مطلوب الهی انجام داده‌اند، چرا که این امور، نزد خدای سبحان از اهمیت بسیاری برخوردار است.^۴

ت) در آیات مختلف قرآن، نسبت به پیروی از ظن و گمان درباره آدمیان پرهیز داده شده است. صریح‌ترین عبارت در این زمینه را در آیه ۱۲ سوره حجرات می‌یابیم: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَوْ يُحِبَّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ».

۱. وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا.
 ۲. إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.
 ۳. إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسَّبْتِ كُمْ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ، نور، ۲۳.
 ۴. وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ، نور، ۲۳.

البته علت اصلی پرهیزدادن از مؤثر قراردادن نتایج ظن و گمان در داوری‌های آدمی نسبت به هم‌نوعان و هم‌کیشان، این است که «بسیاری از گمان‌ها، با حقیقت فاصله دارند: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم، ۲۸). گرچه بسیاری از گمان‌ها با حقیقت هم‌آغوش‌اند ولی وجود کمترین احتمال خطا و رفتار برخلاف حق (درمورد هرگونه داوری، که منجر به سلب حق آدمیان شود) مانع از جواز سلب حقوق آنان می‌شود، چرا که در امور مهمه، احتمال اندک نیز «مُنَجِّزٌ: مسئولیت‌آور» است. بنابراین، تنها در مواردی که انتساب جرم، از نظر علمی آشکار باشد می‌توان کسی را از حقی محروم کرد.

ث) در روایتی معتبره از امام صادق (ع) تصریح شده است: «اگر در عفو خطایی صورت گیرد و مجرمی از کیفر، رهایی یابد، پشیمانی در آن بهتر و قابل تحمل‌تر است از آنکه بی‌گناهی را به اشتباه کیفر دهند»^۱.

مفاد بیان امام صادق (ع) در مسئله مورد بحث ما (انتخابات) این است که اگر خطایی در امکان بهره‌مندی فرد یا افراد ناصالح از قانون صورت گیرد و کسانی از آنان در معرض انتخاب مردم قرار گیرند، بهتر و قابل تحمل‌تر است از خطایی که از محروم کردن فرد یا افراد صالح از حقوق قانونی (انتخاب شدن و نامزدی در انتخابات) پدیدار گردد.

به عبارت دیگر پی‌آمدهای احتمالاً ناگواری که از مراعات اصل برائت پدیدار می‌گردد، از نظر شریعت محمدی (ص) قابل تحمل‌تر و منطقی‌تر است از پی‌آمدهای ناگواری که از اجرای اصل عدم برائت و رد صلاحیت احتمالی افراد صالح حاصل می‌شود.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ النَّدَامَةُ عَلَى الْعُقُوفِ أَفْضَلُ وَ أَيْسَرُ مِنَ النَّدَامَةِ عَلَى الْعُقُوبَةِ. کافی، ج ۲، ص ۱۰۸.

ج) در روایتی معتبره از امام صادق(ع) آمده است: «کسی که حقی را از مؤمن سلب کند... خداوند او را عذاب کرده... و منادی در قیامت او را می‌گرداند و معرفی می‌کند: این کسی است که حق خدا را سلب کرده است... پس او را چهل روز توبیخ کرده و سپس به دوزخ می‌اندازند»^۱.

این بیان امام صادق(ع) هشدار است به تمامی کسانی که با حقوق انسان‌ها سروکار دارند و تأکید می‌کند که از سلب حقوق آدمیان شدیداً پرهیز کنند و نسبت به احتمال سلب حقوق آنان احتیاط پیشه کرده و تجرّی نورزند. درحقیقت این بیان، تکمیل‌کننده سخن پیشین ایشان است که «خطا در بهره‌مندی افراد ناصالح از حقوق، بهتر از خطا در سلب حقوق افراد صالح است» چرا که مطمئناً سلب حقوق افراد صالح، عذاب دردناک خداوندی را در پی دارد، ولی بهره‌مندی احتمالی افراد ناصالح از حقوق عمومی، هیچ‌گونه مسئولیت عقلی و شرعی را در پی نخواهد داشت. علاوه بر اینکه مسئولیت انتخاب وکلای مجلس یا سایر مسئولان منتخب، شرعاً و قانوناً برعهده موکلان آنها، یعنی مردمی است که انتخاب کننده‌اند.

نتیجه این روایت نیز، تأیید رویکرد عقلانی اصل برائت است، چرا که با تکیه بر اصل برائت، هیچ حقی از آدمیان سلب نمی‌شود و این مردم‌اند که با اکثریت آرای خود، فرد یا افراد اصلح را از بین نامزدها انتخاب می‌کنند.

چ) روایت صریحی در این خصوص، از امیرالمؤمنین(ع) در کتاب «الغارات، ج ۱، ص ۳۳۵» نقل شده است که در جواب یکی از اصحاب (مبنی بر درخواست بازداشت

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَابْنِ أَبِي عَدَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ طَلْحَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا يُونُسُ مَنْ حَبَسَ حَقَّ الْمُؤْمِنِ أَقَامَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَمْسَةَ عَامٍ عَلَى رَجُلَيْهِ حَتَّى يَسِيلَ عَرْقُهُ أَوْ دَمُهُ وَ يُنَادِي مُنَادٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هَذَا الظَّالِمُ الَّذِي حَبَسَ عَنِ اللَّهِ حَقَّهُ قَالَ فَيُوتَخُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يُؤْمَرُ بِهِ إِلَى النَّارِ. کافی، ج ۲، ص ۳۶۷.

خریّت بن راشد) فرمود: «اگر نسبت به هر فرد متهمی از انسان‌ها اقدام به بازداشت کنیم، زندان‌ها را از آنان باید پر کنیم. درحالی‌که من خود را (از نظر شرعی و عقلی) مجاز به چنین اقدامی علیه مردم و بازداشت و کیفر آنان نمی‌دانم، تا وقتی که اقدام عملی برخلاف حق، از آنان نزد ما ظاهر نشود»^۱.

استدلال امام(ع) این است که اگر اصل را بر براءت نگذاریم و همهٔ آنانی که به نوعی متهم‌اند را از حقوقشان محروم کنیم، باید جمع کثیری را کیفر دهیم و این رویکرد، مشروع و معقول نیست.

تردید نیست که امیرمؤمنان با استدلال عقلی و منطقی، بطلان رویکرد عدم براءت را اثبات کرده است و با بطلان آن (که نقیض اصل براءت است)، رویکرد مبتنی بر اصل براءت را به عنوان رویکردی مشروع و معقول، اثبات کرده است.

ح) در کتاب «الغارات، ج ۱، ص ۳۷۱» به نقل از امیرالمؤمنین(ع) آمده است: «من کسی را به خاطر اتهام، دستگیر نمی‌کنم و براساس گمان، کسی را کیفر نمی‌کنم و جز با کسی که با من مخالفت کرده و درگیر شده و دشمنی‌اش را آشکار کرده، درگیر نمی‌شوم...»^۲.

این روایت نیز مانند روایت پیشین است و نشان می‌دهد که سیرهٔ علوی به‌عنوان رفتار مستمر حکومتی ایشان مبتنی بر اصل براءت بوده است.

۱. انا لو فعلنا هذا لكل من نتهمه من الناس، ملأنا السجون منهم. ولا ارانی یسعی الوثوب علی الناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتی یظهروا لنا الخلاف.
 ۲. انی لا آخذ علی التهمة و لا اعاقب علی الظن و لا اقاتل الا من خالفنی و ناصبینی و اظهر لی العداوة...

خ) در روایتی معتبره از امام صادق(ع) نقل شده است: «هرگاه مؤمنی برادر دینی خود را به چیزی متهم کند، چون نمکی که در آب حل می‌گردد، ایمان او از قلبش مضمحل خواهد شد»^۱.

عقل و شرع در این نکته توافق دارند که از احتمال سلب ایمان، باید پرهیز کرد و این مطلوب، در گرو متهم نکردن مؤمنان و دوری‌جستن از سلب حقوق آنان است، که مفهومی جز لزوم اعتماد نظری و عملی به اصل براءت ندارد.

د) در روایتی معتبره از امام صادق(ع) نقل شده است: «خدای سبحان فرموده است: خود را برای جنگیدن با من آماده کند کسی که بنده مؤمن مرا خوار شمارد و در امنیت من خواهد بود کسی که بنده مؤمن مرا مورد احترام و تکریم قرار دهد»^۲.

مطمئناً با رویکرد عدم براءت که به سلب برخی حقوق مؤمنان منجر خواهد شد، نمی‌توان ادعای اکرام مؤمنان را داشت و به احتمال قریب به یقین برخی مؤمنان، خوار شمرده خواهند شد. پرهیز از این احتمال (اقدام به جنگ با خدا) عقلاً لازم و شرعاً واجب است.

روایات بسیار دیگری وجود دارند که تضمناً یا التزاماً به تأیید حکم عقل در مورد اصل براءت می‌پردازند.^۳

۱. علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن حماد بن عيسى، عن ابراهيم بن عمر اليماني، عن ابي عبدالله(ع) قال: إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح فى الماء، كافي، ج ۲، ص ۳۶۱ و ۳۶۲. وسائل الشيعية (۲۰ جلدی)، ج ۸، ص ۶۱۳.

۲. أحمد بن أبي عبدالله البرقي فى "المحاسن" عن ابيه، عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم، عن معلى بن خنيس، عن ابي عبدالله(ع) قال: سمعته يقول: قال الله عزوجل: ليأذن بحرب منى من اذل عبدى المؤمن و ليأمن غضبى من أكرم عبدى المؤمن، و وسائل الشيعية (۲۰ جلدی)، ج ۸، ص ۵۹۰-۱.

۳. به عنوان نمونه: نک. موسوعة كلمات الامام الحسين(ع)، لجنة الحديث فى معهد باقر العلوم(ع)، ص ۳۱۶: (فى كتاب له(ع) الى معاوية):... و قلت فيما قلت: إنى إن أنكرتک تنكرنى، و إن أكذک تکدنى، فکدنى ما بدا لك، فإنى أرجو أن لا يضرنى كيدک فى، و أن لا يكون على أحد أضر منه على نفسك، على أنك قد ركبت جهلك، و تحرصت على نقض عهدک، و لعمرى ما وفيت بشرط، و لقد

هر پژوهشگر علوم اسلامی که حقیقتاً اهل علم و پژوهش باشد، می‌داند که عالمان شریعت، باتوجه به همین متون معتبره، بحث «مذاق شرع: رویکرد مطلوب شریعت» را در رویکرد عمومی خود (و در تمامی داوری‌های حقوقی) مبتنی بر اصل برائت مطرح کرده‌اند. گروه معتنابهی از همین عالمان در مجلس خبرگان قانون اساسی حضور داشتند و با حضور آنان، اصل ۳۷ قانون اساسی تصویب شد و به امضای مراجع بزرگ فقهی ایران نیز رسید که اصل بر برائت است. اما در این نوشته (که مبتنی بر اختصار است) از آن‌همه روایت، تنها به موارد یادشده، بسنده می‌شود.

۶. در مورد وجوب حفظ احترام آدمیان، متون معتبره فراوانی وجود دارد که نیازی به یادآوری آن‌ها نیست. اکنون نیاز بیشتری به یادآوری وجوب حفظ احترام پیروان شریعت محمدی داریم (چرا که حرمت برخی از آنان نادیده گرفته می‌شود، تا چه رسد به غیر آنان).

در روایتی صحیحه از امام صادق (ع) آمده است: «المؤمن أعظم حرمة من الكعبة: مؤمن از کعبه احترامش بالاتر است» (خصال، صدوق، ص ۲۷).

آیا با ردصلاحیت برخی از کسانی که به خدای سبحان و پیامبر خاتم (ص) حقیقتاً ایمان دارند و عملاً به احکام شریعت وفادار مانده‌اند، حرمت آنان نادیده گرفته نمی‌شود؟! آیا صرفاً مبتنی بر سوءظن برخی مسئولان می‌توان آنان را از حقوق قانونی خویش، محروم کرد؟!

نقضت عهدک بقتلک هؤلاء النفر الذین قتلتم بعد الصلح والایمان والعهود والموائیق، فقتلتهم من غیر أن یكونوا قاتلوا وقتلوا، ولم تفعل ذلک بهم إلا لذکرهم فضلنا، وتعظیمهم حقنا، فقتلتهم مخافة أمر لعلک لو لم تقتلهم مت قبل أن یفعلوا، أو ماتوا قبل أن یدرکوا. فأبشر یا معاویة! بالقصاص، واستیقن بالحساب، واعلم أن الله تعالی کتابا (لا یغادر صغيرة ولا کبيرة إلا أحصاها). ولیس الله بناس لأخذک بالظنة، وقتلک أولیاءه علی التهم، ونقل أولیائه من دورهم إلى دار الغربة، وأخذک الناس بیعة ابنک غلام حدث، یشرب الخمر، ویلعب بالکلاب، لا أعلمک إلا وقد خسرت نفسك، وبترت دینک، وغششت رعیتک، وأخربت أمانتک، وسمعت مقالة السفیه الجاهل، وأخفت الورع التقی لأجلهم والسلام.

تأیید این سخن امام صادق(ع) را به نقل از پیامبر خدا(ص) در متون روایی برادران اهل سنت نیز می‌توان مشاهده کرد.^۱

۷. محروم ساختن افراد غیر مجرم از حقوق قانونی و نادیده گرفتن اصل برائت با هر بهانه‌ای که باشد (جز قوانین مصوبه منطبق بر قانون اساسی) یقیناً به عنوان احترام و تکریم فرد محروم انجام نمی‌پذیرد و بی‌گمان، ناشی از سوءظن نسبت به او است. بنابراین و علی‌القاعده، پای عنوان دیگری چون ظلم، سوءظن، افتراء، بهتان، نیمه یا خبرچینی، تجسس، اشاعه فحشا، حسادت، تحقیر مؤمن، هتک حرمت افراد، خوارشمردن ارزشمندان، تملق، چاپلوسی و... را نیز به میدان اجتماع می‌کشاند. گمان نمی‌رود که کسی نسبت به ناپسند بودن موارد یادشده از نظر عقلی و شرعی، تردیدی داشته باشد.

رواج امور ناشایست اخلاقی به صحنه روابط اجتماعی، عداوت و دشمنی، شقاوت‌ها و نفاق‌ها را جایگزین محبت‌ها، دوستی‌ها، اتحاد و هماهنگی در بین افراد یک ملت می‌سازد. این بهای گزافی است که به خاطر بی‌اعتنایی به اصل عقلانی برائت در روابط حقوقی جامعه، به هر جامعه‌ای که چنین کند، تحمیل خواهد شد و اعتبار آن‌ها را نزد خدا و پیامبر خدا و اولیای الهی و عقلای بشر به شدت تقلیل خواهد داد. آشکار است که هرگونه روش و رفتاری که به بسط ردائل اخلاقی در افراد شاغل یا غیر شاغل در نهادهای رسمی کشور و احاد ملت منتهی شود، عقلاً ناپسند و شرعاً حرام است.

۱. أخرج ابن ماجة عن ابن عمر قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالكعبة ويقول ما أطيبك و أطيب ريحك ما أعظمك و أعظم حرمتك و الذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك ماله و دمه و ان يظن به الا خيرا. الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، ج ۶، ص ۹۲.

بررسی اجمالی فقهی «قتل افراد مهدور الدم»^۱

در تبصره ۲ از بند «ج» ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی، تحت عنوان مواردی از جنایت عمدی که قصاص در آنها جایز نیست آمده است: در صورتی که شخصی کسی را به اعتقاد قصاص یا به اعتقاد مهدورالدم بودن بکشد و این امر بر دادگاه ثابت شود و بعداً معلوم گردد که مجنی علیه، مورد قصاص و یا مهدورالدم نبوده است، قتل به منزله خطای شبه عمد است و اگر ادعای خود را در مورد مهدورالدم بودن مقتول به اثبات برساند، قصاص و دیه از او ساقط است.

همچنین در ماده ۶۳۰ این قانون آمده است: هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد، می تواند در همان حال آنان را به قتل برساند و در صورتی که زن مکره باشد فقط مرد را می تواند به قتل برساند. حکم ضرب و جرح در این مورد نیز مانند قتل است.

گرچه مشهور فقهای شیعه، در بحث قصاص و دیات، به جواز قتل مهدورالدم، فتوا داده اند و برخی بزرگان همچون آیت الله خوئی و آیت الله منتظری جواز آن را مشکل دیده و در برخی شقوق مسئله فتوا به عدم جواز داده اند، ولی تردیدی نیست که فتوا به جواز قتل، صرفاً نسبت به حکم تکلیفی (حق الله) است چرا که اگر مقتول، فردی مؤمن بوده باشد علاوه بر ثبوت قصاص، قاتل باید توبه کند و اگر دیه می پردازد، باید کفاره بدهد، که مربوط به حق الله است.

فقه‌های عظام در جای دیگر تصریح کرده‌اند که جواز قتل، صرفاً «فیما بینه و بین الله» را تأمین می‌کند ولی در مورد حق الناس، اگر نتواند ادعای خویش مبنی بر مهدورالدم بودن مقتول را به اثبات رساند، در صورت درخواست ولی یا اولیای دم، قطعاً قصاص می‌شود.

تردید نیست که در خصوص موضوع ماده ۶۳۰ تمامی فقهایی که متعرض موضوع شده‌اند، ثبوت قصاص را در صورت عدم اثبات ادعا، لازم دانسته و به آن صریحاً فتوا داده‌اند و شیخ طوسی در کتاب «خلاف، ج ۵، ص ۳۹۹، مسئله ۴۲» و صاحب جواهر در «ج ۴۱، ص ۳۶۹» و آیت الله منتظری در «کتاب الحدود، ص ۱۳۶» تصریح کرده‌اند که هیچ‌یک از فقها با این حکم مخالف نیستند. صحت ادعای این بزرگان را می‌توان در بررسی متون فقهی، این‌گونه گزارش کرد:

شیخ مفید در کتاب «المقنعة، ص ۷۴۶» آورده است: اگر کسی ادعا کند که فردی متعرض او شده و او در مقام دفاع از خویش، مزاحم را به قتل رسانده است، قاتل احضار شده و مدرک اثبات ادعایش خواسته می‌شود. پس اگر مدرک شرعی ارائه کرد حکم برائتش صادر می‌شود و گرنه قصاص می‌شود و به ادعایش ترتیب‌اثر داده نمی‌شود.

شیخ طوسی در کتاب «نهاية، ص ۷۴۴» و «خلاف، ج ۵، ص ۳۹۹» و «مبسوط، ج ۵، ص ۷۶-۷۸» که می‌گوید: ...فهو هدر فیما بینه و بین الله، فاما فی الحكم فان اقام البینه علی ذلک فلا شیء علیه و ان لم یکن له بینه... لهم القود: ...بین قاتل و خدا روشن است که حق با قاتل است و مقتول مهدورالدم بوده، ولی در مقام قضاوت، اگر بینه‌ای بر صحت ادعایش ارائه کند مجازاتی ندارد و گرنه... اولیای دم حق قصاص دارند.

قاضی ابن براج در کتاب «مهدب، ج ۲، ص ۵۰۲» می‌گوید: هرگاه فردی، فرد دیگری را بکشد و قاتل ادعا کند که او را با همسر خویش (در حال زنا) دیده است، قصاص می‌شود، مگر آنکه شاهد و مدرک معتبر قضایی بر ادعای خود ارائه کند.

ابن‌ادریس در کتاب «سرائر، ج ۳، ص ۴۴۵» همان بیان شیخ طوسی در کتاب مبسوط را عیناً به‌عنوان نظر خویش نقل می‌کند.

محقق حلی در کتاب «شرایع الاسلام (قطع رحلی)، ص ۳۴۸» می‌نویسد: اگر با همسر خویش مردی را در حال زنا ببیند می‌تواند آنان را به‌قتل رساند و گناهی مرتکب نشده است ولی در حکم ظاهری، قصاص می‌شود مگر آنکه برای ادعای خود بینه‌ای بیاورد و یا اولیای دم به صحت ادعای قاتل اعتراف کنند.

شهید اول در کتاب «لمعة (قطع جیبی)، ص ۲۷۲» چنین آورده است: اگر با همسر خویش مردی را در حال زنا ببیند می‌تواند آنان را به‌قتل رساند ولی قصاص او واجب می‌شود مگر آنکه بینه‌ای بیاورد و یا اولیای دم به صحت ادعای قاتل اعتراف کنند.

علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعة (قطع رحلی)، ص ۱۷۰» پس از نقل سخنان شیخ طوسی و ابن‌ادریس، آن‌ها را تأیید می‌کند.

یحیی‌بن‌سعید حلی در کتاب «الجامع للشرایع، ص ۵۸۸» می‌گوید: کسی که فردی را می‌کشد و سپس ادعا می‌کند: او را در منزلم با همسر خود یافته‌ام، قصاص می‌شود مگر آنکه چهار شاهد عادل برای صحت ادعای خویش بیاورد.

شهید ثانی در کتاب «الروضة البهیة (قطع رحلی)، ج ۲، ص ۳۳۸ و ۳۳۹» متن لمعه را تأیید کرده و برای آن دلایلی بیان می‌کند.

محقق نجفی در کتاب فقهی معروفش «جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۳۶۸ تا ۳۷۰» توضیح می‌دهد: ... اگرچه معصیت خدا را نکرده و بین او و خدایش مسئله روشن است، ولی هیچ اشکال و اختلافی در لزوم قصاص او، بین فقها وجود ندارد، مگر آنکه بینه‌ای بیاورد و یا اولیای دم صحت ادعای او را تأیید کنند.

گرچه اکثر کلمات فقها در مورد موضوع ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی است ولی در برخی از آن‌ها (همچون بیان شیخ مفید) تصریح به مورد دفاع (که شامل دفاع

از جان، مال، ناموس و آبروی افراد می‌شود) شده است و طبق اظهارات فقها، ملاک تمامی موارد، مهدورالدم بودن است و تفاوتی بین مصادیق آن نیست.

درحقیقت، اصل سخن این است که مطالب فقهی در دو حوزه احکام تکلیفی و احکام وضعی ارائه شده و می‌شوند و لازم است که در مقام قانونگذاری به این امر توجه شود. یعنی آنچه به عنوان قانون ارائه شده، احکام وضعی شرعی هستند و نه احکام تکلیفی (که مناسبات بین خدا و انسان‌ها را به تصویر می‌کشد).

در موضوعات یادشده در مواد ۲۹۵ و ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی، حکم تکلیفی آنها جواز قتل است، یعنی در باطن و پیشگاه خدا و روز جزا، فردی که مهدورالدم را کشته است، مورد کیفر اخروی قرار نمی‌گیرد و احتیاجی به توبه و کفاره ندارد، ولی اگر در حکم قضایی (که حکم به ظاهر است) هرکس بتواند بدون اقامه دلیل و مدرک محکمه‌پسند، هرکس را به ادعای مهدورالدم بودن به قتل رساند، عملاً امنیت اجتماعی به خطر می‌افتد، چرا که هرکس می‌تواند فردی را در منزل خویش به مقاصد نامشروع متهم کند یا مدعی شود که قصد حمله به من را داشته است یا به درون خانه من نگاه کرده یا قصد دزدی داشته و... سپس او را بکشد. فرض آن است که دلیلی لازم نیست تا ادعا به اثبات رسد. یعنی صرف ادعا برای فرار از مجازات شرعی کفایت می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت و طبق ادعای شیخ طوسی و صاحب جواهر، عدم اعتبار ادعا (در صورتی که قاتل نتواند مدرک شرعی بیاورد) و ثبوت قصاص (در صورت درخواست اولیای دم)، امری اجماعی است و استفاده حکم وضعی از احکام تکلیفی در مواد یادشده «قانون مجازات اسلامی» برخلاف اجماع است و بنابراین مشروع نیست و از عدم اطلاع و علم استفاده‌کننده خبر می‌دهد. احکام قضایی که مبتنی بر این مواد صادر شود، خلاف شرع است و هیچ‌گونه اعتبار علمی ندارد.

آنچه در خصوص قتل مرحوم فروهر و همسرش و سایر نویسندگان، از سوی برخی افراد ادعا شد و آنچه در قتل‌های موسوم به قتل‌های عنکبوتی در مشهد،

ازسوی بعضی مطرح شد و آنچه از دادگاه تجدیدنظر، درمورد قتل‌های زنجیره‌ای کرمان، شنیده می‌شود، تصویری از تأثیر این اشتباه بین حکم تکلیفی و حکم وضعی است.

قانونگذار اولاً، نمی‌بایست حکم تکلیفی را در قانون مجازات‌های قضایی بگنجانند؛ ثانیاً، اگر هم ذکر حکم تکلیفی را لازم می‌دید، می‌بایست در متن همان ماده، بخش دوم (بخش اصلی) حقیقت را نیز ذکر می‌کرد که: «اگر کسی اقدام به قتل بکند و نتواند آن را در دادگاه به اثبات رساند، قصاص می‌شود» چرا که بیان نیمی از حقیقت و عدم بیان نیم دیگر آن، از انکار اصل حقیقت بدتر است.

بر مجلس شورای اسلامی و کمیسیون قضایی است که این قانون را که موارد عدیده‌ای از خلاف شرع در آن دیده می‌شود، مورد بازنگری قرار دهد و جامعه اسلامی را از سقوط به دره هولناک خودسری، ناامنی و هرج و مرج، نجات بخشد.

بازداشت موقت^۱

گرچه در اندیشه بشری، جایگاهی به نام زندان برای بزهکاران و تبهکاران، در نظر گرفته شده است ولی در پیشینه تاریخ، برای سرکوب مخالفان سیاسی، دانشمندان، حکیمان، انبیای الهی و اوصیای ایشان نیز به کار رفته است. در اندیشه اسلامی، از زندان به عنوان «قبر» یاد شده است (امام علی(ع): السجن احد القبرین). گویی که آدمی را زنده به گور می سپارند.

بسیار دشوار است که در مورد سرنوشت آدمیان و حقوق انسانی ایشان (در جوامع گوناگون بشری) به گونه‌ای تصمیم‌گیری کنیم که وجدان فردی و عمومی بشر، آن را مناسب و عادلانه ارزیابی کرده و پذیرای آن باشد. از طرفی در هر جامعه‌ای افراد بزهکار و متجاوز به حقوق دیگران و قانون‌شکنانی که التزام به قانون را با منافع آنی خویش در تضاد می‌بینند، وجود دارند که برای بازداشتن آنان از تکرار کارهای نامناسب و پیشگیری از تکثیر بزهکاران و روحیه تبهکاری، ناگزیر از پیش‌بینی کیفر مناسب بوده تا نسبت به آنانی که با آموزش و تربیت، از روش‌های ناپسند پرهیز نمی‌کنند و همچنان به بهره‌گیری از راهکارهای نامناسب می‌پردازند، اعمال شود. شاید از این کیفر، دیگران عبرت گیرند و فرد بزهکار پشیمان گردد و تصمیم به ترک آن در ادامه زندگی خویش گیرد.

مجازات در اسلام، در دو قالب حدود و تعزیرات عرضه شده است. به عبارت دیگر کیفرهای مشخص که شارع، چند و چون آن را کاملاً تعیین کرده است و

۱. مرداد ۱۳۸۳، تهران.

کیفرهایی که چندوچون آن به تمامی از سوی شارع بیان نشده است. هم حدود و هم تعزیرات، از نوع کیفرند، که پس از اثبات بزه انتسابی از سوی قاضی اعمال می‌شوند. بنابراین از تفاوت موجود بین حدود و تعزیرات، نباید سوءاستفاده شود و قبل از اثبات جرم و به گمان اینکه قاضی در حوزه تعزیرات، اختیاراتی دارد نباید آن را شامل مراحل تحقیق و پرس‌وجو از متهم دانست.

تردیدی نیست که در قوانین جزایی اسلام، هیچ حدی یا تعزیری برای متهم (قبل از اثبات جرم) در نظر گرفته نشده است. تنها در مورد اتهام قتل، سخن از نگهداری متهم به مدت شش‌روز به میان آمده است، که ظاهراً پیامبر گرامی اسلام (ص) اقدام به این کار کرده‌اند و چون دلیلی برای اثبات اتهام پیدا نشد، فرد مظنون را آزاد کردند. فقهای شیعه و سنی در این خصوص، به روایاتی از رسول خدا (ص) استناد کرده و نسبت به نامشروع بودن مجازات متهم (قبل از اثبات جرم) اتفاق نظر دارند.

البته اکثر حکومت‌هایی که به نام دین، در تاریخ اسلام حکومت کرده‌اند، به مبانی عقلی و شرعی عدم مشروعیت مجازات متهم بی‌اعتنایی کرده و خصوصاً در حوزه مخالفت‌های سیاسی و اجتماعی مردم تحت حکومت خویش، به فراوانی برخلاف آن اقدام کرده‌اند. برخی از این حکومت‌ها، اقدام به تصویب قوانین خودساخته، برای مشروع جلوه‌دادن رفتار نامشروع خویش کرده‌اند. در این مسیر، گاه دست‌به‌دامان برخی فقیهان شده و از ایشان برای توجیه کردار خویش استمداد کرده‌اند. حتی با استفاده از احکام ناشی از ضرورت برای حفظ قدرت خویش و ادعای ضرورتی به نام حفظ تنها حکومت بر حق، به تلاش برای مشروعیت بخشیدن به سرکوب متهمان سیاسی و دانشمندان دگراندیش (قبل از اثبات اتهام) پرداخته‌اند.

ولی نه این تلاش‌ها و نه بی‌اطلاعی مخالفان سیاسی و مردم عادی (و حتی نه بی‌اطلاعی متهمان به بزهکاری) از ارزش ناشی از حقیقت موجود در متن حکم اسلامی، مبنی بر نامشروع بودن مجازات متهمی که اتهامش اثبات نشده، نمی‌کاهد.

گرچه امروزه به برخی مجازات‌های بدنی (که در متن احکام جزایی اسلام به آن تصریح شده است) مثل شلاق‌زدن، ازسوی مجامع جهانی و حقوق بشری اعتراض می‌شود، ولی در مقام مقایسه با مجازات بشری و جایگزینی همچون زندان، هنوز هم برتری‌های غیرقابل‌انکاری را می‌توان گزارش کرد. نمی‌خواهم از شلاق‌زدن در بخش تعزیرات، دفاع کنم ولی آثار منفی زندان، در مقایسه با آنچه آثار منفی شلاق‌زدن نامیده شده است، به مراتب بیشتر و خانمان‌سوزتر است.

اکنون به بررسی فقهی مسئله مجازات متهم می‌پردازیم تا جزئیات بیشتری از مطلب موردنظر شریعت اسلامی آشکار شود.

بررسی فقهی

در بررسی فقهی مسئله، ابتدا به نقل دیدگاه‌های فقها می‌پردازیم تا پیشینه مسئله را بدانیم و سپس به بررسی دلایل آن خواهیم پرداخت.

۱. دیدگاه‌های فقیهان

الف) علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعة»، ص ۷۹۰ آورده است: شیخ طوسی گفته است: سزاوار است که متهم به قتل، به مدت شش روز بازداشت شود، اگر در این مدت، مدعی دلیل بر اثبات اتهام ارائه کرد یا به گونه‌ای دیگر حقیقت آشکار شد، براساس آن عمل می‌شود، وگرنه فرد متهم آزاد می‌شود.

ابن حمزه گفته است: سه روز بازداشت می‌شود. ابن‌ادریس گفته است: دلیلی که پشتوانه این روایت باشد وجود ندارد، بلکه مفاد آن با ادله دیگر (که اجازه کیفر به صرف اتهام را نمی‌دهد) مخالف است. شیخ طوسی (ره) به روایت سکونی از امام صادق (ع) تکیه کرده است... و لازمه تحقیق این است که بگوییم: اگر برای قاضی احتمال صحت اتهام حاصل شود، بازداشت شش روزه متهم لازم است (که هم مقتضای عمل به روایت یادشده است و نیز مقتضای نگرهبانی و پیشگیری از هدررفتن

جان انسان‌هاست) ولی اگر برای غیرقاضی چنین گمانی حاصل شود، بازداشت متهم جایز نیست، چرا که مقتضای عمل به اصل (برائت) است.^۱

(ب) ابن فهد حلی در کتاب «المهذب البارع، ج ۵، ص ۲۱۰» می‌گوید: مقتضای تحقیق این است که در این مسئله، پنج دیدگاه وجود دارد:

یکم. دیدگاه شیخ طوسی که گفته است: سزاوار است که متهم به قتل را شش روز بازداشت کنند... و قاضی ابن‌براج در این نظریه از شیخ طوسی پیروی کرده است.

دوم. ابن حمزه گفته است: سه روز بازداشت می‌شود. شاید مستند او این باشد که مهلت شرعی در سایر موارد سه روز است و در این مسئله نیز سه روز خواهد بود.

سوم. ابن‌ادریس گفته است: به‌صرف اتهام، کسی را نمی‌توان بازداشت کرد، و این نظریه را محقق حلی و علامه حلی و فخرالدین حلی پذیرفته‌اند...

چهارم. دیدگاه علامه در کتاب «مختلف الشیعة» است که می‌گوید: اگر برای قاضی احتمال صحت اتهام حاصل شود، لازم است که متهم را شش روز بازداشت کند و اگر برای غیرقاضی چنین گمانی پدید آید، نمی‌توان متهم را بازداشت کرد... (ابن فهد حلی خود به این نظریه اعتماد کرده است).

پنجم. ابوعلی (ابن جنید) گفته است: اگر ولی‌دم مدعی شود که شاهد و مدرکی برای اثبات اتهام متهم دارد، یکسال بازداشت می‌شود...

گرچه در این کتاب و یکی دو کتاب دیگر، چنین نسبتی به ابن‌جنید داده شده است که گویا او به لزوم یا جواز بازداشت یک‌ساله متهم (حبس سنه) فتوا داده است،

۱. قال الشيخ في النهاية: المتهم بالقتل، ينبغي ان يحبس ستة ايام، فان جاء المدعى ببينة او فصل الحكم معه و الا حلى سبيله. و قال ابن حمزة: يحبس ثلاثة ايام. و قال ابن ادریس: ليس هذه الرواية دليل يعضدها، بل هي مخالفة للادلة. و الشيخ (رحمه الله) عول على رواية السكوني عن الصادق (ع)... و التحقيق ان نقول: ان حصلت التهمة للحاكم بسبب، لزم الحبس ستة ايام (عملا بالرواية و تحفظا للنفس عن الاتلاف) و ان حصلت لغيره فلا، عملا بالاصل.

ولی ظاهراً این ادعا درست نیست، بلکه ناشی از اشتباه تحریری است. یعنی واژه «سنة: شش روز» به «سنة: یک سال» تغییر یافته است. ممکن است این تغییر در نوشتار حاصل شده باشد یا به‌هنگام مطالعه، چنین خطایی در دید خواننده پدید آمده باشد. تأیید این مطلب را در نقل مرحوم مقدس اردبیلی می‌توان دید.

ج) مقدس اردبیلی در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۲۱۴ و ۲۱۵» می‌گوید: مقدار بازداشت متهم به قتل، شش روز است. اگر مدعی دلیل و شاهی آورد یا قسم خورد (قسامه) براساس آن قضاوت خواهد شد و گرنه آزاد می‌شود... و ابن‌جنید گفته است: ان ادعی الولی البینه، حبس الی سته. و مأخذ الحکمین روایة السکونی عن الصادق(ع)... و تو می‌دانی که در این مسئله، احتیاط ممکن نیست و حبس بدون دلیل شرعی مشکل است... ولی بعید نیست که در صورت پدید آمدن ظن قوی برای قاضی، نظر علامه حلی در مختلف را بپذیریم. در این مسئله تأمل کن. و ممکن است جواز بازداشت، تا زمانی که امکان احضار شهود (که مدعی ادعا می‌کند) فراهم آید. پس در این مطلب نیز تأمل کن.

ایشان مأخذ حکم و نظریه ابن‌جنید را روایت سکونی از امام صادق(ع) می‌داند که در آن به شش روز تصریح شده است.

علاوه بر این، مرحوم علامه حلی در کتاب مختلف الشیعة، نظریات ابن‌جنید را در مسائل مختلف آورده است و در این مسئله هیچ نقل قولی از ایشان نکرده است. باتوجه به اینکه کتاب ابن‌جنید، نزد علامه حلی بوده است و اگر وی بازداشت یک‌ساله را تجویز کرده بود از دید علامه مخفی نمی‌ماند و حتماً آن را نقل می‌کرد. بنابراین، معلوم می‌شود که نظر ابن‌جنید مشابه نظر شیخ طوسی بوده و لذا از نقل مکرر یک نظریه، پرهیز کرده است.

د) ابن‌حزم اندلسی در کتاب «المحلی، ج ۸، ص ۱۶۹» ضمن تقبیح نظریه حبس متهم و بررسی دلایل آن، از کسانی که بازداشت متهم به قتل (یا غیر آن) را جایز

می‌شمارند به شدت انتقاد می‌کند. او تمامی روایات نقل شده از پیامبر را تأویل یا ردّ می‌کند و می‌گوید: ... و قدیکون هذا الحبس، امساكا فی المدینة، و لیس فیہ اصلا انه حبس فی سجن. فلا حجة لهم فیہ اصلا... و حاش لله ان یکون (علیه‌السلام) یحبس (من لم یصح علیه قتل) بسجن، فیسجن البریء مع النطف. هذا فعل اهل الظلم و العدوان، لا فعله (علیه‌السلام). والله لقد قتل عبدالله بن سهل (و هو من افاضل الصحابة) فیما بین اظهر شر الامة... فما استجاز (علیه‌السلام) سجنهم، فکیف ان یسجن فی تهمة قوما من المسلمین. فهذا الباطل الذی لا شک فیہ... .

آنچه در سخن این فقیه اهل سنت (متوفای ۴۵۶ قمری) تازگی دارد، دیدگاه او نسبت به بحث حبس (مطرح شده در برخی روایات) است. او این حبس را به معنی زندانی کردن نمی‌داند بلکه آن را از نوع بازداشت در شهر و به عبارت دیگر (یعنی به تعبیر حقوقی و امروزی آن) ممنوع‌الخروج شدن از حوزه قضایی می‌داند. اگر این احتمال منطقی و معقول را (که قرائن و شواهد حالیه و مقالیه نیز دارد) بیش از پیش مورد توجه قرار دهیم، می‌تواند مشکلات عدیده‌ای را (در حوزه احکام کیفری اسلام) بگشاید و راه حل آن را در اختیار جامعه اسلامی بگذارد.

نتیجه‌گیری دیدگاه‌های فقهی

باتوجه به نظریات فقهی یادشده، هیچ تردیدی در عدم مشروعیت بازداشت متهمان (جز متهم به قتل) از نظر فقهی باقی نمی‌ماند.

اکنون نوبت آن است که ادله مسئله را مورد بررسی قرار دهیم.

بررسی ادله

۱. در کتاب «وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۱، اسلامیة» از مرحوم کلینی و شیخ طوسی (ره) روایت معتبره‌ای را از امام صادق (ع) نقل کرده است: ... امام صادق (ع) فرمود: روش پیامبر خدا (ص) این بود که در اتهام مربوط به خون، متهم را تا شش

روز بازداشت می‌کرد، پس اگر اولیای مقتول دلیلی بر اثبات اتهام می‌آوردند (براساس آن قضاوت می‌کرد) وگرنه، او را آزاد می‌کرد.^۱

یکم. این روایت از نظر سندی، موثقه است و می‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد.

دوم. سخن از تکرار عمل بازداشت متهم به قتل از سوی پیامبر خدا به میان آمده است (کان یحبس).

سوم. گرچه در ابتدای روایت، از اتهام مربوط به خون (جنایت) به صورت مطلق، خبر می‌دهد ولی در ادامه روشن می‌کند که مقصود آن تنها اتهام قتل است (فان جاء اولیاء المقتول...). بنابراین نمی‌توان این حکم را به اتهامات مربوط به سایر جنایات و خونریزی‌ها (غیر منجر به قتل) تسری داد.

۲. در کتاب «مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۷۲ و ۲۷۳» به نقل از کتاب «دعائم الاسلام» آورده است: علی (ع) فرمود: بازداشت به خاطر اتهام جایز نیست جز در اتهام خون، و بازداشت بعد از روشن شدن حقیقت قضیه، ظلم است.^۲

یکم. این روایت، مرسله است و به تنهایی نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد. دوم. می‌توان از آن به عنوان مؤید جواز بازداشت در اتهام قتل بهره گرفت، ولی بیش از آن را نمی‌توان با این روایت اثبات کرد، گرچه در آن از مطلق خون، سخن رفته است.

۳. در کتاب «سنن نسائی، ص ۳۲۸» آمده است: پیامبر خدا گروهی را به خاطر اتهام، بازداشت کرد... و... پیامبر خدا مردی را به خاطر اتهام، بازداشت کرد و سپس آنان را آزاد کرد.^۱

۱. علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله (ع) قال: ان النبی (ص) کان یحبس فی تهمة الدم ستة ايام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت و الا خلی سبیله.

۲. عن علی (ع) انه قال: لاحبس فی تهمة الا فی دم، و الحبس بعد معرفة الحق ظلم.

یکم. این روایت نیز مرسله است و به تنهایی قابلیت استناد ندارد.

دوم. این روایت نیز تأییدکننده روایت امام صادق(ع) است. البته در آن از مطلق اتهام، سخن رفته است که روایت یادشده آن را مقید می‌کند.

۴. در کتاب «المحلی بالآثار، ج ۸، ص ۱۶۹» به چند روایت دیگر از طرق اهل سنت، می‌پردازد (که برخی از آن‌ها ارتباطی به مسئله ندارد) ولی دو روایت آن مرتبط با این بحث است:

الف) رسول خدا در مورد اتهام، بازداشت کرد.^۲

ب) جمعی با هم درگیر شدند و فردی بین آنان به قتل رسید. رسول خدا کسانی فرستاد و آنان را بازداشت کرد.^۳

یکم. صاحب کتاب تصریح کرده است که روایت اول، ضعیفه است و روایت دوم، مرسله است.

دوم. روایت «ب» صریحاً مربوط به اتهام قتل است و روایت «الف» گرچه مطلق است، ولی حمل بر مقید می‌شود و تنها به عنوان تأییدکننده روایت امام صادق(ع) کاربرد دارد.

۵. در کتاب «سنن ترمذی، ج ۲، ص ۴۳۵» و «سنن ابی‌داود، ج ۲، ص ۲۸۲» آمده است: رسول خدا، مردی را در مورد اتهامی، بازداشت کرد و سپس او را آزاد کرد.^۴

اطلاق این روایت نیز با روایت امام صادق(ع) تقیید می‌شود. گرچه همین روایت، در نقل «التراپیب الاداریة، ج ۱، ص ۲۹۶» از عبدالرزاق و نسائی، آمده است: «...فی تهمة بدم...» که در این صورت، متن صریح روایت، مقید به اتهام خون خواهد بود.

۱. ...ان النبي(ص) حبس ناسا فی تهمة... و...ان رسول الله(ص) حبس رجلا فی تهمة ثم خلی سبيله.

۲. من طریق ابی‌بکر بن عیاش عن انس: ان رسول الله(ص) حبس فی تهمة.

۳. عن الحسن: ان قوما اقتتلوا، بینهم قتیل، فبعث الیهم رسول الله(ص) فحبسهم.

۴. عن بهز بن حکیم عن ابیه عن جدّه: ان رسول الله(ص) حبس رجلا فی تهمة ثم خلی عنه.

۶. در کتاب «سنن بیهقی» روایتی از امام باقر(ع) به نقل از امیرالمؤمنین(ع) آورده است: همانا بازداشت تا وقتی است که حقیقت برای امام آشکار شود است. بنابراین، بازداشت پس از آن، ظلم و ستم خواهد بود.^۱

۷. در کتاب «الغارات»، ج ۱، ص ۳۷۱ به نقل از امیرالمؤمنین(ع) آورده است: من کسی را به خاطر اتهام، دستگیر نمی‌کنم و براساس گمان، کسی را کیفر نمی‌کنم و جز با کسی که با من مخالفت کرده و درگیر شده و دشمنی‌اش را آشکار کرده، درگیر نمی‌شوم.^۲

۸. متن دیگری از امیرالمؤمنین(ع) در کتاب «الغارات»، ج ۱، ص ۳۳۵ نقل شده است که در جواب یکی از اصحابش (مبنی بر درخواست بازداشت خریّت‌بن‌راشد) فرمود: اگر نسبت به هر فرد متهمی از انسان‌ها اقدام به بازداشت کنیم، زندان‌ها را از آنان باید پر کنیم. درحالی‌که من خود را (از نظر شرعی و عقلی) مجاز به چنین اقدامی علیه مردم و بازداشت و کیفر آنان نمی‌دانم، تا وقتی که اقدام عملی برخلاف حق، از آنان نزد ما ظاهر نشود.^۳

نتیجۀ روایات

نتیجۀ بررسی این روایات را می‌توان این‌گونه گزارش کرد:

الف) تنها موردی که به صرف اتهام، قاضی می‌تواند متهم را بازداشت کند اتهام قتل است.

ب) حداکثر مدت بازداشت، شش روز خواهد بود. چرا که اصل اولی، عدم‌جواز بازداشت متهم است مگر دلیل مطمئنۀ شرعی، مجوز بازداشت را بدهد. و روایت

۱. انما الحبس حتی یتبین للامام، فمحبس بعد ذلک فهو جور.

۲. انی لا آخذ علی التهمة ولا اعاقب علی الظن ولا اقاتل الا من خالفنی و ناصبنی و اظهر لی العداوة... .

۳. انا لو فعلنا هذا لكل من نتهمه من الناس، ملأنا السجون منهم. و لا ارانی یسعی الوثوب علی الناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتی یظهروا لنا الخلف.

معتبره سکونی از امام صادق(ع) (به کمک سایر روایات یادشده) تنها دلیل اطمینان‌بخش در این مسئله است که مدت شش روز را تجویز می‌کند.

(ج) در سایر موارد اتهامی، هیچ‌گونه دلیل اطمینان‌آوری برای بازداشت متهم، وجود ندارد و به‌همین جهت، بازداشت متهمان جایز نیست.

(د) مقتضای دو روایت نقل شده از کتاب الغارات، عدم جواز بازداشت متهم است مطلقاً. البته باروایت سکونی از امام صادق(ع) تقیید می‌شود.

استاد، آیت‌الله منتظری (حفظه‌الله تعالی) در این خصوص نوشته‌اند: مقتضای اصل اولی، عدم جواز تعرض به اشخاص، به‌صرف اتهام است. چرا که بازداشت آنان، مخالف آزادی و تسلط انسان بر نفس خویش است، و مقتضای اصالة البرائة نیز عدم جواز بازداشت است. بنابراین، جواز بازداشت، به دلیل متقن نیاز دارد.

ایشان، گرچه به موارد مهمه‌ای که حفظ نظام مسلمین در گرو بازداشت فرد یا افرادی باشد، به‌عنوان امکان منطقی برای جواز بازداشت آنان اشاره می‌کند، ولی پس از این احتمال و امکان، می‌نویسند: بعد از همه احتمالات و بررسی‌ها، حقیقتاً دستگیرکردن و بازداشت مسلمان، به‌صرف اتهام و احتمال به‌دلیل اهمیت بسیار زیاد حریم و شئون مسلمانان، در غیر اتهام قتل، خالی از اشکال شرعی نیست. مگر اینکه مورد اتهامی، از نظر اهمیت در اندازه قتل باشد. پس در این مطلب تدبیر کن.^۱

آیت‌الله منتظری، به نقل از برخی علمای اهل سنت، در مورد اصل حبس، توضیح داده است که حبس شرعی، به‌منزله زندانی‌کردن در مکان تنگ و بسته نیست، بلکه به‌منزله تعویق و منع از تصرف است. خواه در مسجدی باشد یا در منزلی، یا به‌گونه‌ای باشد که مدعی یا خادم یا وکیل مدعی با فرد متهم در همه‌حال همراه شود.

۱. و لكن بعد اللتيا و التي، فان القبض على المسلم و حبسه بمجرد الاتهام و الاحتمال في غير الدم، لا يخلو من اشكال، لشدة اهتمام الشرع بحریم المسلمین و شئونهم. اللهم الا ان يكون المورد في الاهمية في حد الدم، فتدبر. دراسات في ولاية الفقيه، ج ۲، ص ۳۸۳ و ۳۸۴.

این شیوه‌ای بود که در زمان رسول خدا(ص) و ابوبکر تا زمان حکومت امیرالمؤمنین(ع) به آن عمل می‌شد. ولی زندان، به سبکی که بعدها رایج شد که افراد گوناگون را در جایی مشخص و بسته قرار می‌دادند، نزد هیچ‌یک از مسلمانان جایز نیست.^۱

ایشان ضمن تأیید این مطلب (ما ذکره کلام متین) افزوده است: «در صدق مفهوم حبس، چیزی به‌عنوان بودن در مکان خاص نهفته نیست تا دخالتی در معنی و مقصود حبس داشته باشد. و زندانی کردن که در زمانه ما رایج شده است، اکثرمصادیق آن، ظلم و ستمی بر انسان و انسانیت است، و مخالف موازین عقل و شرع است».^۲

جالب است که در اکثر کشورهای پیشرفته، حتی متهم به قتل را (در اکثر موارد) آزاد می‌گذارند و فقط به اطلاع او می‌رسانند که از محدوده قضایی، خارج نشود و با تعقیب و مراقبت غیرمحسوس، سعی در کشف حقیقت می‌کنند. (ظاهراً، این همان چیزی است که در سیره رسول‌الله(ص) و خلفای راشدین و امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابیطالب(ع)، نوع ابتدایی آن گزارش شده است) اتفاقاً میزان موفقیت آنان، بسیار بیشتر از جوامعی است که با بازداشت متهم در زندان و انواع فشارهای روحی و جسمی به متهم، تنها اقرار متهم را وجهه همت خویش قرار داده و به شکنجه متهم پرداخته و یا تحت فشارها و تهدیدها، به مقصود خویش می‌رسند.

اکنون می‌توان با جرأت اظهار کرد باتوجه به روش‌های پیشرفته کشف جرم و امکانات فراوان برای کشف حقیقت از راه‌های مختلف تعقیب و مراقبت، حتی نسبت به اتهام قتل نیز نمی‌توان به‌راحتی مجوز بازداشت را صادر کرد. یعنی پس از جمع‌آوری مدارک و قرائن، و در صورت ترجیح قرائن مثبت از سوی قاضی، در این مورد خاص (اتهام قتل) می‌توان به‌مدت شش روز، اقدام به بازداشت متهم کرد. در

۱. همان، ص ۴۲۳.

۲. همان، ص ۴۲۴.

سایر موارد، هرگونه اقدام به بازداشت، بدون مجوز شرعی است و در موارد مهمه دیگر نیز نمی‌توان اقدام به بازداشت متهمان کرد (به‌خاطر اصل اولی و عدم وجود مجوز شرعی). اگر هم کسی بخواهد چنین مجوزی را عقلاً و از باب تنقیح مناط و تشخیص ملاک قطعی حکم، صادر کند لازم است که به قدر متیقن آن، یعنی محدود کردن متهم به عدم خروج از حوزه قضایی تا پایان تحقیقات و تعقیب و مراقبت به‌شیوه‌ای نامحسوس، اکتفا کند. حال باید پرسید با کدام مجوز شرعی یا عقلی، فردی را به‌مدت بیش از بیست سال، در زندان نگهداری می‌کنند، بدون آنکه حکمی قطعی از سوی قاضی صادر شده باشد؟^۱

حتی اگر این سخن، از نظر کارشناسی درست هم نباشد، ولی در این نکته نمی‌توان تردید کرد که با روش موجود در قوه قضائیه، افراد بسیاری در بازداشت‌های بسیار طولانی‌تر از شش روز، آن‌هم به اتهام نشر اکاذیب یا تبلیغ علیه نظام یا اقدام علیه امنیت ملی یا اهانت به مقدسات یا مقامات و... به‌سر برده‌اند. در برخی موارد، این بازداشت‌ها به یک‌سال و بیشتر هم رسیده است. زخم ناشی از این حقایق تلخ را چیزی جز مرهم التزام دستگاه قضایی به حکم منطقی و معقول خداوند و تصویب قانونی مبنی بر عدم جواز بازداشت به‌خاطر اتهام، نمی‌تواند التیام بخشد. (اگر فرصت‌ها از دست نرفته باشد!)

به امید روزی که لاقفل زندان‌های ایران، از زندانیان بازداشتی خالی شود و چیزی به‌عنوان بازداشتگاه، آن‌هم با مدل امروزین آن (زندان‌های انفرادی یا غیرانفرادی‌های فاقد امکانات لازم برای برآوردن اولیای حقوق انسانی) وجود نداشته باشد.

۱. رجوع شود به سخنان و اقراریه ریاست فعلی قوه قضائیه، که در فصلنامه «مجله حقوقی دادگستری» به صاحب‌امتیازی معاون اجتماعی قوه قضائیه، آقای «ایزدپناه» به‌چاپ رسید و روزنامه «نوروز، شماره ۲۵۴، مورخه ۲۰ بهمن ۱۳۸۰» آن‌را نقل کرده است: «... در اهواز می‌بینیم فردی ۲۱ سال است که بازداشت موقت می‌باشد...».

اعتراف‌گیری نامشروع^۱

در فقه شیعه، یکی از نظریات فقهی که در مورد آن توافق و اجماع وجود دارد، بحث بی‌اعتبار بودن اعترافات متهمانی است که در زندان یا شرایط تهدید و فشار، وادار به اعتراف می‌شوند. هرگونه استناد قاضی و حاکم محکمه به این‌گونه اعتراف و اقراری، نامشروع بوده و موجب کیفر و عذاب الهی خواهد بود.

قاضی تنها می‌تواند مبتنی بر علم و دانش قضایی خود که برآمده از دلایل قطعی و یا راهکارهای مشروع است، اقدام به صدور حکم کند. هرگونه بی‌اعتنایی و تجاوز از راهکارهای مشروع، عذاب دردناک اخروی را برای وی در پی خواهد داشت.

در متون روایی اهل اسلام، اعم از شیعه و سنی، این سخن مورد تأکید قرار گرفته است که اگر کسی در حال تهدید یا ترس یا زندان، اقرار به گناه کرد اقرار او بی‌اعتبار است و حدّ جاری نمی‌شود.

امام صادق (ع) از امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده است: هرکس اقرار کند و آن اقرار ناشی از لخت کردن او یا ترساندن یا زندان یا تهدید باشد، حدی بر او نیست.^۲

۱. ۲ مرداد ۱۳۸۸، فریمان.

۲. عن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن أبي البختري، عن أبي عبدالله (عليه السلام) إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: من أقر عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حد عليه. وسائل الشيعة، ج ۲۳، ص ۱۸۱ و ص ۲۱۰ و تهذيب، ج ۱۰، ص ۱۴۸.

امیر مؤمنان علی (ع) مکرراً می‌گفت: حد جاری نمی‌شود بر کسی که به ترس از زدن یا در بند شدن یا زندان یا تحت فشار قرار گرفتن، اقرار می‌کند مگر آن‌که در شرایط اختیاری (و بدون ترس) اعتراف کند. اگر در شرایط اختیاری اعتراف نکرد، حد ساقط می‌شود (نسبت به اعترافات که گرفته شده است) به خاطر ترساندن وی.^۱

چندی پیش که برخی دانشجویان در بازداشتگاه تحت فشار قرار گرفته بودند تا علیه خود و برخی از فعالان سیاسی به اعترافات از پیش دیکته‌شده اقدام کنند، خانواده‌آنان با پرسش از مراجع و علمای قم، از چند و چون رویکرد شریعت محمدی (ص) در این خصوص، پرسیدند. برای نمونه به دو نظر از آن مجموعه اشاره می‌کنم:

۱. آیت‌الله منتظری در پاسخ نوشتند: «هر اقراری که ناشی از تهدید، فشار روحی و جسمی، نگاه‌داشتن در زندان و امثال آن، هر چند تحت عنوان تعزیر، باشد اعتباری ندارد و قاضی صالح نمی‌تواند کسی را براساس این‌گونه اقرارها محکوم نماید و از همین جهت به نظر تمام فقهای شیعه و حتی سنی، اقراری که از روی اکراه صورت پذیرد شرعاً اعتباری نخواهد داشت.»

۲. آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز تأیید کردند: «درمورد اقرار گرفتن زیر شکنجه و فشار... این‌گونه اقرارات جنبه قانونی و شرعی نداشته و به واسطه آن نمی‌توان متهم را مجازات نمود و کسانی که چنین برخوردی را با متهمین دارند مرتکب گناه بزرگی می‌شوند... اگر اثبات شود که اقرار متهم تحت شکنجه و اذیت و آزار بوده است یا

۱. و باسناده عن الصفار، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن غیاث بن کلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبیه، أن علیاً (علیه السلام) کان یقول: لا قطع علی أحد یخوف من ضرب و لا قید و لا سجن و لا تعینف إلا أن ینتصر فإن اعترف قطع، و إن لم ینتصر سقط عنه لمکان التخویف. وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۱۸۱ و ص ۲۱۰ و تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۲۸.

اینکه متهم در اثر تلقین‌های پیاپی بازجو در یک فضای خاص روحی و یا در اثر خوراندن داروهای خاصی به او یا در اثر خواب‌های مصنوعی و مانند آن اعتراف نموده است، این اقرار نافذ نبوده و جنبه شرعی، حقوقی و قضایی نخواهد داشت و متولیان امر بایستی نسبت به تأدیب مأمورانی که از این طریق از متهمان اعتراف می‌گیرند اقدام نمایند.

همچنین در شریعت مقدس اسلام هیچ‌کس نمی‌تواند با فریب و خدعه و افتراء، دیگران را مجرم قلمداد کرده و آن‌ها را به حبس و تعزیر و حد محکوم نماید، خواه فرد مورد نظر مسلمان باشد یا کافر.»

تردید نیست که بازپرس، دادیار و یا دادستانی که به گرفتن اقرار و اعتراف تحت فشار، اقدام کرده باشند طبق قوانین شریعت محمدی (ص) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قوانین عادی کشور، مجرم‌اند و باید تحت تعقیب قانونی قرار گیرند.

تمامی مسئولان کشور که در برابر این صحنه‌سازی‌ها اقدام به تأیید قولی یا عملی یا سکوت و بی‌تفاوتی می‌کنند و در برابر امری که آشکارا برخلاف شریعت محمدی (ص) و نص بیانات امیر مؤمنان علی (ع) و برخلاف دیدگاه فقهی اهل اسلام است، هیچ واکنش منفی نشان نمی‌دهند، به حکم منطقی «الراضی بفعل قوم کالداخل فیه: کسی که رضایت به رفتار گروهی می‌دهد، مثل کسی است که خود به آن رفتار اقدام کرده است» شریک جرم مجرم‌ان خواهند بود. ادامه این روند، دروغ و ریا بودن ادعاهای مسئولان در حمایت از شریعت محمدی (ص) و عدالت علوی (ع) را بیش از پیش آشکار خواهد کرد.

انتشار اعترافات دروغ و نامشروع از جانب هر شخص حقیقی یا حقوقی، علاوه بر مشارکت در جرم اعتراف‌گیرندگان به زور، مصداق بارز نشر کذب و دروغ به قصد

فریب است که هرکدام این عناوین، علاوه بر مجازات‌های قانونی، عذاب الهی را نیز در پی خواهد داشت.

به امید پیروزی و بهروزی و سربلندی ملت و کشور و آیین پاک محمدی (ص).

اللهم انا نرغب اليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام و اهله و تذل بها النفاق و

اهله.

بخش دوم:

ارتداد

ارتداد^۱

پس از انتشار متن نوشتاری مصاحبه شفاهی ام با «رادیو زمانه» درباره موضوع ارتداد، جناب آقای مهدی خلجی^۲ طی یادداشت‌های سه‌گانه خود برای رادیو زمانه، مطالب و پرسش‌هایی را مطرح کرده‌اند که لزوم پاسخ آن، هم مقتضای ادب است و هم نیاز زمانه. امید است که خوانندگان این مباحث علمی، فارغ از پیش‌فرض‌های ناشی از احساسات مثبت و منفی و محبت و نفرت نسبت به برداشت‌های سنتی و جدید از شریعت محمدی یا اندیشه‌های مدرن به این مباحث علمی بنگرند و تنها معیار علم و منطق را در رد و قبول نظریات، به کار گیرند.

بازشدن پرونده جدیدی از بحث دینی و شرعی بین من و جناب آقای خلجی، مباحثه مکتوب و پیشین ما درباره «عقل و شرع» در سال ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۴ را به یاد می‌آورد که منجر به مبادله سه مقاله نسبتاً مفصل هر یک از ما گردید. اتفاقاً در این بحث جدید نیز مطالبی دیده می‌شود که بازخوانی آن مباحثه را لازم می‌شمارد. تمامی آن مطالب را در آرشیو وبلاگ «شریعت عقلانی» و وبسایت «ملکوت» می‌توان دید.

۱. وبسایت رادیو زمانه ۱۷ آبان تا ۸ آذر ۱۳۸۶ در ۹ قسمت. گرچه مباحث مربوط به ارتداد، تکراری است ولی تکرار آن نیز خالی از فایده نیست. علاوه بر آنکه برخی مطالب قبلی، خلاصه‌تر شده یا مطالب دیگری بر آن افزوده شده است و در قسمت ابتدایی و چند قسمت نهایی، مطالب مهم و جدیدی مطرح شده است. (احمد قباقل)

- باتوجه به عدم نقل تحریر اول و دوم ارتداد در این دفتر و اکتفا به تحریر سوم، اولاً، خوشبختانه هیچ مطلب تکراری درج نشده؛ ثانیاً، کلیه نکات اصلی دو تحریر قبلی عیناً در تحریر اخیر موجود است. (ویراستار)

۲. نقدهای آقای مهدی خلجی در صفحات ۲۹۶ تا ۳۱۴ همین دفتر درج شده است.

مقدمه

اکنون با یادآوری چند نکته، به بحث ارتداد و پاسخ پرسش‌ها و مطالب آقای خلجی می‌پردازم:

الف) گستردگی مطالب و مباحث مطرح شده از سوی ناقد محترم، به گونه‌ای است که گویا تمامی مبانی باورهای کلامی، اخلاقی و فقهی خود را باید مجدداً گزارش کنم! گمان می‌کنم که این امر، نه مطلوب است و نه میسر. بنابراین به ذکر کلیاتی در این خصوص باید بسنده کرد. پیشاپیش معلوم است که کمبود وقت و حوصله متکلم و مخاطب و واسطه، آفت این بحث است و طبیعتاً همه زوایای بحث، واکاوی نخواهد شد و تنها به حدّ ضرورت اکتفا باید کرد.

ب) در خصوص بحث ارتداد، پیش از این در ۹ قسمت نسبتاً مفصل، متنی را در وبلاگ «شریعت عقلانی» و در زمان حضورم در تاجیکستان (زمستان ۸۳ و بهار و تابستان ۸۴ و سپس در پاییز همان سال در ایران) منتشر کرده‌ام که توصیه و پرسش جناب آقای مهدی جامی، انگیزه لازم برای آن پژوهش را فراهم کرد. بسیاری از مطالب و پرسش‌های ناقد محترم را در آن نوشته‌ها، توضیح داده‌ام. علاوه بر آن، خلاصه‌ای از همان بحث با نگارش جدیدتر را در «خلاصه تفسیر موضوعی قرآن» و در ضمن بحث از حق حیات (در ۵ قسمت پی‌درپی) در بهار ۱۳۸۶ منتشر کرده‌ام. امیدوارم برای ایجاد تفاهم بیشتر، آقای خلجی و مخاطبان گرامی، آن مطالب را نیز در آرشیو وبلاگ «شریعت عقلانی» مطالعه کنند. گرچه برخی از آن مطالب را مجدداً در این پاسخ، تکرار خواهم کرد.

پ) باتوجه به اینکه ناقد محترم از تحصیل‌کردگان حوزه علمیه قم نیز هست، ممکن است برخی اصطلاحات حوزوی را در متن ببینید که برای مخاطب عمومی چندان قابل فهم نباشد. این مشکل را در حد ممکن برطرف خواهم ساخت، ولی

برخی اصطلاحات را در این مختصر نمی‌توان توضیح داد. امیدوارم اخلاقی در فهم این مطالب پدید نیاید.

(ت) من نیز چون آقای خلجی معتقدم که باید تمامی لوازم منطقی آراء و نظریات خود را بپذیریم. مشکل بسیاری از نظریات جدید و قدیم، عدم التزام به لوازم علمی و منطقی نظریات و مبانی پذیرفته شده است. بنابراین، تمامی لوازم علمی و منطقی نظریات کلامی و اخلاقی و فقهی خود را می‌پذیرم و به هیچ‌عنوان از پذیرش آن طفره نمی‌روم.

(ث) معمولاً در نقد یک نظریه، ناقد به دیگر مطالب منتشرشده صاحب آن نظریه مراجعه می‌کند و مبانی او را مورد توجه قرار داده و تبیین می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. اگر اظهار نظر من در خصوص بحث ارتداد، اهمیت آن را داشت که بزرگواری چون آقای مهدی خلجی به نقد آن بپردازد، مناسب بود که مطالب مختلف منتشرشده در وبلاگ «شریعت عقلانی» را در خصوص مسائل کلامی و اصول و مبانی فقهی موجود در آن را مجدداً بازخوانی می‌کرد و سپس به نکات مبهم آن می‌پرداخت. عدم انجام این مسئولیت نقد و بررسی از سوی ایشان، هم کار مرا دشوار کرده است و هم زحمت بیشتری برای مخاطب فراهم کرده است.

(ج) من به بازخوانی و بازبینی تمامی مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی پیشینیان و سره و ناسره کردن آن و در صورت نیاز، گزینش مبنای جدید، باور دارم و به این کار، در حد توان خود اقدام کرده‌ام. اگر این مطلب را با عنوان اجتهاد در اصول، در کلام ناقد محترم (و برخی روشنفکران دیگر) یکسان بدانیم، در این رویکرد نیز اختلافی نمی‌ماند. البته اعتقاد دارم که بسیاری از مشکلات ناشی از فقه رایج، حتی با مبانی پذیرفته شده در نظریات رایج، قابل حل است و به همین خاطر، گاهی از اوقات به بحث علی المبنی (با فرض قبول مبنای رایج) پرداخته یا می‌پردازم.

من به دادن تصویر ساده از بحث‌های درون‌دینی و پیشنهاد کنار گذاشتن بحث‌های مبنایی با دیدگاه سنتی که به نوعی پاک کردن صورت مسئله است، موافق نیستم. نخست باید ثابت شود که در مسئله مورد بحث (در اینجا بحث ارتداد) اساساً با مبانی سنتی به حل مطلب نمی‌توان رسید و علت بقای مشکل، عدم اجتهاد در اصول است، آنگاه متناسب با اقتضای بحث، باید موضوع اجتهاد در اصول و لزوم تغییر مبنا را مورد بررسی علمی قرار داد، تا گرفتار بزرگ کردن دین و شریعت نشویم و مطالب خودخواسته را به نام شریعت معرفی نکنیم. معمولاً در مباحث علمی و فقهی، روش «بحث علی‌المبنی»^۱ که عنوان منطقی آن جدل است، کاملاً رایج و معمول است. قرآن کریم هم به پیامبر خدا (ص) دستور می‌دهد: «و جادلهم بالَّتٰی هٰی احسن: با آنان با روش نیکوتر، بحث کن».

چ) در مباحثات علمی، پیش‌داوری درباره افراد و نظریات و متهم کردن بدون دلیل، امری ناپسند است. حریم علم را جز با استدلال نمی‌توان پیمود. ما جانشین خدا نیستیم تا حکم مرگ یا فنای فرد یا گروه یا اندیشه‌ای را صادر کنیم. ما حق پذیرش یا عدم پذیرش داریم و می‌توانیم حریم وجودی خود و ذهنیت خویش را به صورت منطقی مدیریت کنیم و آن را به روی هرکس و هر چیز ببندیم یا بازگذاریم. ما حق بیان برداشت خود از هر چیز و هرکس، به صورت منطقی را داریم ولی حق اهانت به دیگران و از بین بردن حق دیگران را نداریم.

ح) دین یا شریعت، همچون سایر پدیده‌ها، چهره‌ای دارد که از نظر منطقی سه حالت برای آن متصور است: ۱. چهره حقیقی و بدون تصرف؛ ۲. چهره‌ای که با تصرف افراد، ملکوک و غبار یا زنگار گرفته و زشت و منفور شده؛ ۳. چهره‌ای که با تصرف آدمیان، بزرگ شده و تزئین یافته.

۱. بحث علمی مبتنی بر ملاک‌های پذیرفته شده رقیب.

می‌توان بر چهره‌ای زیبا و آرام، ماسک هولناک و وحشت‌انگیز زد یا آن را به‌گونه‌ای خاص و متفاوت گریم کرد که چهره‌ای منفور پیدا کند، همان‌گونه که می‌توان چهره‌ای زشت و منفور را به زیباترین ماسک یا گریم و آرایش، تزئین و بزک کرد.

در بیان منتقدان دین و شریعت، عمدتاً به یک چهره آن اشاره می‌شود. آنان، چهره رایج و موجود را همیشه به‌منزله «چهره حقیقی گرفته و آن را به رسمیت می‌شناسند. هرگونه اظهارنظر مخالف با نظریه رایج را غیررسمی و غیردینی یا بزک‌کرده ارزیابی می‌کنند و برای نقد اندیشه دینی و شرعی، تنها به گزارش رایج بسنده می‌کنند. بنابراین و در واکنش به هرگونه نظریه اصلاحی، تنها به دو چهره: ۱. حقیقی؛ ۲. بزک‌کرده، اقرار می‌کنند و چهره سوم (غبارگرفته یا ملکوک) را نادیده می‌گیرند.

آنان به هرگونه اصلاح اندیشه دینی و شرعی، عنوان بزک‌کردن چهره دین و شریعت می‌دهند. گویی در طول قرن‌ها و هزاره‌ها، هیچ غبار یا لکه‌ای بر چهره حقیقی دین و شریعت ننشسته است و هیچ احتیاجی به غبارزدایی یا لکه‌گیری نداشته و ندارد.

این رویکرد برخی روشنفکران، غیرعلمی و غیرمنطقی است. طبیعتاً اصلاح فکر و اندیشه دینی و شرعی، مسئولیتی دقیق و لازم در تمامی دوران پس از حضور پیامبران خدا(ع) بوده و افرادی متفکر و مصلح را می‌طلبد و می‌طلبد تا بدون بزک‌کردن و ظاهرسازی، غبار از چهره دین و شریعت برگیرند و چهره حقیقی آن‌ها را به حق جویان و حق‌طلبان و منتقدان منصف، ارائه کنند.

بهره‌گیری از عنوان بزک‌کردن، برای هرگونه اظهارنظر برخلاف نظریات رایج، به‌معنی نادیده‌گرفتن امکان اصلاح اندیشه‌های دینی و شرعی و انکار تفاوت چهره حقیقی دین و شریعت با چهره ملکوک و غبارگرفته آن‌ها خواهد بود.

خ) رایج شدن یک نظریه به نام شریعت، از نظر منطقی، ملازم با یقینی بودن انطباق آن با نظر حقیقی شریعت نیست. در مبانی کلامی شریعت، نه تنها اجماع یا اتفاق نظر عالمان شریعت، که هیچ چیزی غیر از عقل، حجت نیست و هیچ گونه الزامی برای هیچ کس (جز خود آن عالمان) ایجاد نمی کند. تنها در صورتی که افراد پیرو شریعت از رویکرد اجماعی عالمان، اطمینان به صحت نظریه آنان پیدا کنند، می توانند به آنچه اطمینان می یابند ملتزم گردند.

در مسائل فقهی نیز داستان اجماع، شنیدنی است. لااقل در فقه شیعه، اجماع به عنوان یک حجت حدسی و احتمالی که در مورد فقدان نص از قول یا فعل معصوم، به نحوی مبهم حکایت می کند و زیرمجموعه سنت است، مطرح بوده و هست. یعنی بنا بود که هر جا دلیلی از عقل، قرآن یا روایات معتبره وجود نداشت، رویکرد اجماعی عالمان و اصحاب پیامبر (ص) و ائمه (ع) را نشانگر وجود روایت یا سنتی از معصوم بدانیم که لفظ آن به ما نرسیده است ولی عملکرد آنان رویکرد مطلوب شریعت را به ما نشان می دهد. به عبارت دیگر، بنا بود اجماع، به عنوان «معین الحجه: یاور حجت» (سنت) عمل کند.

البته با کمال تأسف، از اواسط قرن چهارم به بعد، از این مطلوب فاصله گرفته و کارش را به آنجا رسانده اند که به مقابله با روایات صحیحه می پردازد و در جایی که روایات معتبره برخلاف رویکرد رایج وجود دارد، از عنوان اجماع به گونه ای استفاده می شود که نمی توان به مضمون روایات معتبره عمل کرد. یعنی نقش «مانع الحجه: بازدارنده حجت» (سنت) را بازی می کند.

بنابراین، در جایی که مدارک و دلایل اطمینان آور برای اثبات یک نظر و نسبت دادن آن به شریعت وجود دارند، نباید از اجماع و اتفاق نظر عالمان شریعت بر مخالفت با آن، سدی ساخت تا اجتهاد و برداشت های روشمندان در پشت آن محصور شود.

این مطلب، اختصاصی به اندیشه‌های دینی و شرعی ندارد. اگر مخالفت با دیدگاه‌های به‌ظاهر اجماعی ممنوع بود، هنوز باید گالیه‌ها، علامه حلی‌ها و... را وادار به توبه می‌کردیم و راه رشد علمی را بر بشریت می‌بستیم.

د) ضرورت پایبندی به مبانی علمی و منطقی در مسائل شریعت، تا جایی است که دیدگاه افراد در تمامی حوزه‌های سه‌گانه شریعت (کلام، اخلاق و فقه) باید دارای هماهنگی منطقی و تناسب علمی باشد. آموزه‌های شریعت به‌عنوان نظریه‌ای منسجم و رویکردی عقلانی و منطقی باید ناظر به هم باشند و هیچ تناقض و تعارضی در آن وجود نداشته باشد. بنابراین، هیچ نظر و رأیی در حوزه فقه یا اخلاق، نباید با مبانی کلامی در تناقض یا تعارض باشد. نظریات فقهی، لزوماً باید تابع مبانی کلامی و اخلاقی باشند. هرگونه ناسازگاری در این خصوص، دلیل آشکاری بر بطلان انتساب آن نظریه به شریعت الهی خواهد بود.

بنابراین، هر صاحب‌نظری در حوزه شریعت، باید مبانی خود را در تمامی حوزه‌های شریعت جاری سازد و در گزینش متونی که دیدگاه‌های متعارض را نیز در بر گرفته‌اند، متونی را انتخاب کند که به نظریه‌ای سازگار و منسجم از نظر کلامی، اخلاقی و فقهی بینجامد و نه به رویکردهای متناقض و ناسازگار و ناهماهنگ.

با این مقدمه طولانی، بحث خود را با آقای خلجی آغاز می‌کنم. ابتدا خلاصه برداشت خود را از کل مقوله ارتداد ارائه می‌کنم (بحث‌هایی که از سال ۸۳ تاکنون به‌صورت کتبی منتشر کرده‌ام و سال‌ها پیش از آن در بحث‌های شفاهی و سخنرانی‌های انجمن اسلامی مهندسين و انجمن‌های اسلامی دانشجویان، مطرح کرده‌ام).

[حق حیات]

اصولاً نگاه شریعت محمدی (ص) به انسان و جایگاه او در هستی، زیربنای تمامی رویکردهای اخلاقی و فقهی شریعت است. بدون توجه به این نکته اساسی، نمی‌توان درک صحیحی از شریعت داشت. فهم کامل و دقیق این نگاه، همان است که با عنوان تفقه، از آن یاد شده است. یعنی نمی‌توان بدون داشتن مبانی کلامی در مورد انسان و جایگاه او در هستی (که شامل حقوق طبیعی و فطری و مبنای مسئولیت او است) فهم عمیق و دقیقی از رویکردهای اخلاقی و فقهی شریعت داشت. بنابراین، بدون هیچ تعارفی باید گفت اجتهاد در فقه، بدون اجتهاد در کلام و اخلاق، ناممکن است. از قرن دوم هجری به بعد، اندک‌اندک از فقه به عنوان علم به احکام شریعت بهره برده شد و در سایر حوزه‌ها (کلام و اخلاق) کمتر از این واژه استفاده شد. نهایتاً امروزه تنها برای علم به احکام شریعت از واژه فقه استفاده می‌شود.

خلاصه‌ای از بحث گسترده ارتداد را (که شامل مبانی کلامی و فقهی است) در چند نکته ارائه می‌کنم:

۱. آشکارترین و اساسی‌ترین حق فطری و طبیعی انسان، حق حیات و زندگی انسانی او است. این حقی است که علی‌رغم آشکار بودن آن، با تعرض آشکار برخی ستمگران هم‌نوع، همراه بوده و به بهانه‌های گوناگون، اقدام به قتل و خون‌ریزی کرده‌اند. سلب حق حیات صورت گرفته در تاریخ زندگی بشر، چندان گسترده است که گویی، اساساً چنین حقی، رسمیت ندارد. این تعرض‌ها و ستمگری‌ها، از همه‌سو وجود داشته و دارد. برخی به نام خدا، خون آدمیان را به ناحق ریخته و می‌ریزند و برخی به نام دفاع از پدیده‌های مورد احترام عتقلا، مثل عدالت و آزادی، خون هم‌نوعان را مباح شمرده و می‌شمارند.

سلب حقوق فطری و طبیعی، جز در مواردی که دلیل اطمینان‌آور عقلی آن را اثبات کند، جایز نیست. دلایل نقلی معتبره نیز از نظر کمیّت و کیفیت باید در حدی

باشند که اطمینان آور و مبتنی بر تأیید حکم عقل باشند تا توان مقابله با حق یقینی و فطری حیات و سلب آن را داشته باشند. چرا که از نظر منطقی، با دلایل ظنی و غیراطمینان آور، هرگز نمی‌توان حکم و حق قطعی و فطری را منتفی کرد و تنها با دلایل قطعی و اطمینان آور، می‌توان در برابر حکم و حق قطعی و یقینی، صف‌آرایی کرد.

شاید سیره قطعی و حکم عقلا که اساس حجیت استصحاب را تشکیل می‌دهد، مبتنی بر همین استدلال منطقی باشد که هرگز یقین را با شک، نقض نکن بلکه آن را با یقینی دیگر نقض کن: «لا تنقض الیقین بالشک ابداء، و لکن انقضه بیقین آخر». شریعت محمدی (ص) تنها در دو مورد، سلب حق حیات دیگری یا برهم‌زدن امنیت اجتماعی (سلب حق زندگی مناسب از دیگران و به عبارت دیگر ایجاد فساد)، قتل آدمی را جایز شمرده است. برخی آیات قرآن به این مطلب پرداخته‌اند. برای نمونه، دو آیه قرآن را از نظر می‌گذرانیم:

الف) در آیه ۳۲ سوره مائده، و پس از یادآوری داستان هابیل و قابیل و قتل هابیل، آمده است:

«به‌همین جهت، قانونی را بر بنی‌اسرائیل قرار دادیم که هرکس انسانی را بکشد درحالی‌که [مقتول] کسی را نکشته باشد یا فساد را در زمین ایجاد نکرده باشد، مثل آن است که همه بشر را کشته باشد و هرکس انسانی را زنده کند، گویا همه بشر را زنده کرده است، و هر آینه فرستگدان ما، با پدیده‌های آشکارکننده حقایق به‌سوی آنان آمدند و پس از آن، گروه بسیاری از آنان در زمین به اسراف دچار شدند»^۱.

۱. مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ.

در این آیه، چند نکته مهم وجود دارد:

یکم. تنها در دو موضوع قتل نفس و فساد در زمین، مجوز گرفتن حق حیات از سایر انسان‌ها، صادر شده است. هرچند بسیاری از آدمیان به این حکمت الهی، توجه لازم را نمی‌کنند و به اسراف در قتل، روی آورده و به این وسیله، به فساد در زمین می‌پردازند.

دوم. تحقق یکی از دو موضوع، برای جواز سلب حق حیات از قاتل یا مفسد، کفایت می‌کند.

سوم. حق حیات در این آیه، شامل لوازم حیات و زندگی مناسب نیز می‌شود. ممانعت از تأمین لوازم زندگی مناسب (مادی و معنوی) نیز به منزله قتل نفس و ممنوع است. این نکته از تقابل موجود در ادامه آیه (و من احيها فکانما احيى الناس جميعا) برداشت می‌شود.

چهارم. اسراف مورد بحث در این آیه، مربوط به اسراف در قتل است.

پنجم. گرفتن حیات از یک نفر، برابر با سلب حق حیات از تمامی بشر شمرده شده است. یعنی کسی که به خود حق می‌دهد تا بدون مجوز عقلی یا الهی، حیات دیگری را سلب کند، گویا خود را در «احیاء و امانه: زندگی بخشیدن و میراندن» (که حق اختصاصی خداوند است) جایگزین خدا قرار داده است. این تکبر، به وی جسارتی می‌دهد که نسبت به تمامی بشر، خود را صاحب حق بداند و حق حیات آنان را نادیده بگیرد.

ششم. برابردانستن کشتن یا زنده کردن یک نفر با کشتن یا زنده کردن تمامی بشر، نشان می‌دهد که سخن از تشریح و قرارداد نیست، بلکه سخن از تکوین و فطرت است. زبان تشریح، مبتنی بر تناسب جرم و کیفر است، یعنی کشتن یک نفر در برابر یک نفر؛ ولی در عالم تکوین و طبیعت، برخی اقدامات افراد را با هیچ کیفری

نمی‌توان برابر دانست. یعنی ظاهراً اقدامی کوچک از او صادر شده است ولی آثار زیانبار آن تا مدت‌ها (و شاید برای همیشه) قابل جبران نیست. این بیان الهی، تصویری از آثار زیان‌بار و همیشگی اقدام به قتل ارائه می‌دهد و آدمیان را از آن شدیداً پرهیز می‌دهد و به رویکرد زندگی بخش‌بودن، تشویق می‌کند. بنابراین، سخن از حق قراردادی نیست، بلکه سخن از حق فطری و تکوینی است.

ب) در سوره «اسراء، ۳۳» می‌خوانیم: «به قتل نرسانید موجودی را که خداوند آن را حرمت بخشیده (و قتلش را حرام قرار داده) است، مگر مبتنی بر حق [که ناشی از قصاص یا جزای مفسدان است]، و هر که کشته ستم باشد، برای سرپرست او تسلط بر قاتل را قرار دادیم، پس در کشتن دیگران اسراف نشود، چرا که ستم‌دیده [در حق حیات] از سوی خدا، یاری می‌شود».^۱

می‌بینیم که: ۱. قتل نفس، در این آیه (و آیات مشابه آن) به صراحت تحریم شده است؛ ۲. تنها با برخورداری از حق، می‌توان حق حیات را سلب کرد؛ ۳. برای سرپرست یا بازماندگان کسی که به ناحق کشته شده است، پدیده‌ای به نام حق قصاص ایجاد می‌شود؛ ۴. اسراف در قتل و خون‌ریزی، تحت هیچ عنوانی (حتی حق قصاص و حق انتقام) مجاز نیست؛ ۵. حق حیات، تحت حمایت و یاری خداوند رحمان است. نکته حمایت خداوند از حق حیات، نشانگر طبیعی بودن این حق و ذاتی بودن آن است. قوانین الهی و حقوق تشریحی، تنها به یاری این حق تکوینی و فطری آدمی می‌آیند و آن را تأیید می‌کنند (انه کان منصوراً).

۱. وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا.

[غیرارادی بودن عقیده]

۲. پذیرش یا عدم‌پذیرش نظریات و عقاید امری غیرارادی است که گرچه آدمی در مقدمات و شرایط آن تأثیرگذار است ولی نفس پذیرش (معرفت) از نوع انفعال نفس (تأثیرپذیری غیرارادی و غیراختیاری) است و همچون محبت، نفرت، شادی، اندوه و... به صورت غیرارادی در وجود آدمی شکل می‌گیرد.

اصولاً وادارکردن افراد به پذیرش یا امتناع نسبت به امور غیرارادی، امری است که عقلاً ممتنع خواهد بود و حکم به مجازات در امور غیرارادی و غیراختیاری، حکمی قبیح و برخلاف عقل ارزیابی می‌شود. به عبارت دیگر، تمامی تکالیف و مسئولیت‌ها صرفاً در محدوده امور ارادی و اختیاری، توجیه عقلانی دارند و عقلاً، تکلیف به غیرمقدور، قبیح و چنین اتفاقی نسبت به خدای سبحان و شریعت‌های منتسب به او، ممتنع است.

در نتیجه پذیرش یا تغییر عقیده، محکوم به هیچ حکم الزامی شرعی نمی‌شود. یعنی بحث ارتداد، هیچ ارتباطی به بحث عقیده یا بیان عقیده ندارد، بلکه به شرایط و عوارض اختیاری مربوط به آن می‌پردازد. برخی از روایات معتبره، غیرارادی بودن پذیرش یا عدم‌پذیرش نظریات و عقاید را تأیید کرده‌اند.

اکنون نگاهی به این روایات می‌اندازیم:

یکم. به امام صادق (ع) گفتم: شناخت و پذیرش، کار چه کسی است؟ امام گفت:

کار خداست و مخلوقات خدا در آن مورد کاری از دستشان بر نمی‌آید.^۱

۱. محمدبن یحیی و غیره عن احمدبن محمدبن عیسی عن محمدبن ابی عمیر عن محمدبن حکیم قال: قلت لأبی عبدالله (ع): المعرفه من صنع من هی؟ قال: من صنع الله، لیس للخلق فیها صنع. (کافی، ج ۱، ص ۱۶۳، ش ۲. این روایت را با همین سند، شیخ صدوق در کتاب التوحید، ص ۴۱۰، ش ۸، با اندک اختلافی در عبارات، نقل کرده است).

دوم. امام صادق(ع) گفت: شش چیز است که از بندگان خدا در آن موارد، کاری ساخته نیست: شناختن و نشناختن (پذیرش و عدم پذیرش)، خوشنودی و خشم، و خواب و بیداری.^۱

سوم. از امام صادق(ع) پرسیده شد: آیا شناخت و پذیرش، امری ارادی و اکتسابی است. امام گفت: نه. پرسیده شد: آیا کار و داده خدای عزوجل است (غیر ارادی است)؟ امام پاسخ داد: آری، بندگان خدا در آن نقشی ندارند ولی در انجام کارهایشان دارای اراده‌اند. همانا کارهای بندگان، به نحوی از سوی خداوند، اندازه‌گیری شده است که با اراده و اختیار او سازگار است و اجباری در آن‌ها ندارد.^۲

از مجموع روایات یادشده (و روایات دیگری که این مضمون را تأیید می‌کنند) اطمینان به گرایش صاحب شریعت نسبت به غیر ارادی دانستن پذیرش و شناخت عقیده یا عدم پذیرش آن پیدا می‌شود. این مطلب، اساس بحث ارتداد را از تلقی رایج و شایع، پاک‌سازی می‌کند و موضوع دیگری را برای حکم ارتداد، در معرض توجه

۱. محمد بن ابی عبدالله عن سهل بن زیاد عن علی بن اسباط عن الحسن بن زید عن درست بن ابی منصور عن حدثه عن ابی عبدالله(ع) قال: سته اشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظة. (کافی، ج ۱، ص ۱۶۴، ش ۱. این روایت را شیخ صدوق از طریق «احمد بن محمد بن یحیی العطار عن ایبه عن محمد بن احمد بن یحیی عن موسی بن جعفر البغدادی عن عیبدالله بن الدهقان عن درست بن ابی منصور...» نقل کرده است. التوحید، ص ۴۱۱-۴۱۲، ش ۶).

۲. عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب عن احمد بن الفضل بن المغیره عن منصور بن عبدالله بن ابراهیم الاصبهانی عن علی بن عبدالله عن ابی شعیب المحاملی عن عبدالله بن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله(ع) انه سئل عن المعرفة، أهي مكتسبة؟ فقال: لا. فقیل له: من صنع الله عزوجل و من عطائه هی؟ قال: نعم و ليس للعباد فيها صنع، و لهم اكتساب الأعمال. و قال(ع): ان افعال العباد مخلوقه خلق تقدير لا خلق تكوین. (التوحید، ص ۴۱۶، ش ۱۵). هفت روایت دیگر را در متن بحث‌های یادشده (در ۸ بخش) می‌توانید مطالعه کنید.

قرار می‌دهد. موضوعی که همه متفکران و کارشناسان شریعت را به تلاشی دوباره و نگاهی مبنایی به این مطلب، فرا می‌خواند.

۳. در مورد رفتارهای ارادی و اختیاری آدمی، قاعده‌ای عقلانی وجود دارد که شریعت محمدی از آن پیروی کرده و می‌کند. «اصالة الاباحة العقلية» که یک اصل کلامی و مربوط به بحث جایگاه انسان در هستی است، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که از نگاه معتقدان به وجود خدا، آیا انسان در اصل خلقت، واجد حق بهره‌برداری از توان طبیعی خویش (تمامی جوارح و جوانح خود) و سایر پدیده‌های هستی است و تا وقتی دلیل قانع‌کننده عقلی یا نقلی معتبر بر ممنوعیت چیزی پیدا نکند بهره‌برداری او مجاز است یا اساساً ممنوع‌التصرف است و باید منتظر مجوز عقلی یا نقلی باشد؟

دو رویکرد کلامی اصالة الاباحة و اصالة الحظر (که در تمامی فقه و اصول فقه نیز مستقیماً تأثیر می‌گذارند) از ابتدای بحث‌های کلامی پیروان شریعت محمدی (ص) وجود داشته است. خوشبختانه اکثریت بیش از ۹۰ درصدی متکلمان و فقهای شیعه (در کنار معتزلیان اهل سنت و برخی اشاعره) قائل به اصالة الاباحة بوده‌اند و چند نفری از عالمان شیعه در گزینش یکی از این دو، مردد مانده و توقف کرده‌اند (شیخ مفید و شیخ طوسی).

فقط اخباریان شیعه و گروه اندکی از اصولی‌ها و اکثریت اشاعره از اهل سنت، قائل به اصالة الحظر (اصالة المنع) بوده‌اند. شرح مفصلی در این باره توسط فقیه و متکلم بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری قمری، سید مرتضی، در کتاب الذریعة الی اصول الشریعة، ارائه شده است. (این رویکردهای کلامی را در مقاله‌ای با عنوان «مبانی نظری حقوق فطری» در سال ۱۳۸۲ به سمینار بین‌المللی حقوق بشر در

دانشگاه مفید قم ارائه کردم که متن مقاله را در کتاب مقالات این سمینار می‌توان دید.^۱

تأثیر این بحث کلامی در اصول فقه، به رویکردهایی چون اصالة البرائة، اصالة الاحتیاط و اصالة الاشتغال و اصول عملیه دیگری منجر شده است. یعنی رویکردهای کلامی سه‌گانه، رویکردهای اصولی و فقهی مناسب با هر یک را اقتضا کرده و می‌کند. البته اکثریت فقیهان شیعه، خصوصاً در مباحث فقهی، به مبانی کلامی خود وفادار نمانده‌اند و در آراء فقهی، عمدتاً تحت تأثیر مبانی کلامی اشاعره اهل سنت و اخباریان شیعه قرار گرفته‌اند.

اصالة الاباحه عقليه، آزادی حقیقی و واقعی بشر در بهره‌مندی خردمندانه و منطقی از تمامی مواهب طبیعت و امکانات وجودی خویش را اثبات می‌کند و همه آن‌ها را مجاز می‌داند، مگر آنکه بهره‌برداری از امکانات طبیعی از سوی فرد، با حقوق مشابه دیگری در تعارض قرار گیرد و یا با دلایل عقلی یا نقلی اطمینان‌آور و قانع‌کننده، لزوم پرهیز از چیزی ثابت شود یا اقدام خاصی، لازم شمرده شود.

بنابراین، حتی اگر بحث تغییر عقیده را اقدامی ارادی و اختیاری بدانیم، مبتنی بر مبنای کلامی اصالة الاباحه عقليه، باید آن‌را مجاز بدانیم مگر آن که دلایل اطمینان‌آور عقلی یا نقلی بر عدم جواز آن اقامه شود.

فراموش نکنیم که احکام ناشی از اباحه عقليه (و تمامی دلایل عقلی دیگر) از نوع حکم واقعی شمرده می‌شوند و احکام مبتنی بر امارات ظنیه (مثل ظواهر آیات قرآن، روایات معتبره غیرمتواتره و اجماع) از نوع حکم ظاهری محسوب می‌گردند. البته در منطق الفراع حکم عقل، نوع دیگری از حکم واقعی شریعت را با نص آیات قرآن یا روایات متواتره می‌توان اثبات کرد.

۱. مجموعه آثار، جلد ۶، ص ۲۴۵ تا ۲۷۰.

درخصوص بحث تغییر عقیده، نه از نص قرآنی خبری هست و نه از روایات متواتره. آنچه در روایات مورد تأکید بوده است، باعنوان کفر بعد از ایمان شناخته شده است. در هر صورت، روایات اطمینان بخشی که مؤید موضوعیت تغییر عقیده در بحث ارتداد باشد، وجود ندارد. آنچه هست نه تنها احتمال موضوعیت ظلم و علو را منتفی نمی‌کند که آن را اثبات می‌کند. روشن است که با وجود احتمال، امکان استدلال منتفی می‌شود تا چه رسد به جایی که اشتراط ظلم و علو در موضوع ارتداد، مبتنی بر متن قرآن و روایات صحیحه است. بنابراین، نمی‌توان بااستناد به متون یادشده، حکم قطعی اباحه واقعی را تغییر داد.

۴. بحث فقهی ارتداد نیز مبتنی بر مقدماتی است که به آن می‌پردازم:

[ارتداد در قرآن]

۱.۴. قرآن کریم در آیات مختلفی به عنوان یا مفهوم ارتداد پرداخته است که قبل از ورود به بخش بررسی روایات، موارد عمده آن را بررسی می‌کنیم:

الف) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کسی که از دین خود مرتد شود، زود است که خداوند (به جای آنان) گروهی را بیاورد که آنان را دوست بدارد و آنان نیز خدای را دوست بدارند، در برابر مؤمنان باتواضع و در برابر منکران حقیقت باعزت و قدرتمند باشند و در راه خدا بکوشند و از سرزنش ملامت‌کنندگان هراسی نداشته باشند، این برتری و شرافتی است که خداوند به هر که خواهد دهد و خداست که توسعه‌دهنده و دانا است.^۱

۱. یا ایها الذین آمنوا، من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونہ، ادکھ علی المؤمنین اعزّه علی الکافرین، یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومه لائم، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم. مائده، ۵۴.

ب) از تو در مورد ماه حرام می‌پرسند، بگو جنگ در ماه حرام، گناهی بزرگ و بازداشتن از راه خدا و منکر شدن حقیقت خدا و مسجد الحرام است، و بیرون راندن اهل مکه از آن شهر گناهی بزرگ‌تر است و گناه فتنه از کشتن بیشتر است. مخالفان اسلام همیشه با شما نبرد خواهند کرد تا اگر توان یابند شما را از دیتان برگردانند و هر کس که از دین خود برگردد (تسلیم مخالفان گردد) و در حالی بمیرد که منکر حقیقت باشد، کارهای آنان در دنیا و آخرت بی‌اثر شده و یار و همراه آتش گردیده و در آن همیشه خواهند ماند.^۱

پ) کسانی که به راه و روش پشت سر گذاشته خود برمی‌گردند، پس از آنکه راه رسانی به مقصد برایشان روشن شده است، شیطان گمراهشان کرده و آن را همچون راهی رسانا، پیش چشم ایشان جلوه‌گر ساخته است.^۲

ت) [آیا...] یا اینکه اراده کرده‌اید که از پیامبران چیزی بخواهید، آن‌گونه که پیش از شما بنی اسرائیل از موسی (ع) خواستند، و هر کس که انکار حقیقت را جایگزین ایمان کند، حقیقتاً از راه و روش متعادل گمراه شده است. بسیاری از اهل کتاب، دوست دارند که شما را به انکار حقیقت برگردانند، پس از آنکه ایمان آورده‌اید، و این خواسته‌ای از روی حسادت است پس از آنکه حقیقت برای آنان آشکار گردیده

۱. یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه کبیر و صد عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام، و اخراج اهله منه اکبر عند الله، و الفتنه اکبر من القتل، و لایزالون یقاتلونکم حتی یردوکم عن دینکم ان استطاعوا، و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر، حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون. بقره، ۲۱۷.

۲. ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ماتین لهم الهدی، الشیطان سؤل لهم و ابدی لهم. محمد،

است، پس با گذشت و مدارا رفتار کنید تا خداوند تصمیمش را آشکار کند، همانا خداوند بر هر چیزی توانا است.^۱

ث) خداوند چگونه هدایت کند (به مقاصد و اهدافشان برساند) گروهی را که بعد از ایمان به خدا و گواهی دادن بر حقانیت پیامبر و دیدن دلایل آشکارکننده حقیقت، به انکار این حقایق پرداختند، و خدا گروه ستمگر را به مقصد نمی‌رساند. جزای این گروه این است که از رحمت خدا محروم گردند و ملائکه و تمامی مردم نیز برای آنان دوری از رحمت خدا را آرزو کنند. در این محرومیت از رحمت خدا، همیشه خواهند ماند و از رنج و گرفتاری آن کاسته نخواهد شد و مورد توجه قرار نخواهند گرفت. همانا کسانی که پس از ایمان، به انکار حقیقت اقدام کنند و سپس بر این انکارها بيفزایند، بازگشت آنان پذیرفته نمی‌شود و آنان همان گمراهانند.^۲

ج) چه کسی حقیقت خداوندی را انکار می‌کند پس از آنکه به آن اطمینان یافته (ایمان آورده) است، جز کسی که مورد آزار دیگران قرار گرفته و با کراهت قلبی به انکار زبانی اجباری می‌پردازد ولی قلبش مطمئن به باورهای حقیقی (ایمان) است؟ ولی آن کس که سینه‌اش مالا مال انکار حقیقت‌ها است، پس غضب خداوندی بر آنان است و رنج و گرفتاری بس بزرگی برایشان خواهد بود.^۳

۱. ام تریدون ان تسئلوا رسولکم كما سئل موسی من قبل، و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضلّ سواء السبیل. و ذکر کثیر من اهل کتاب لو یردو نکم من بعد ایمانکم کفاراً، حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبین لهم الحقّ، فاعفوا و اصفحوا حتی یأتی الله بأمره، ان الله علی کل شیء قدير. بقره، ۱۰۸ و ۱۰۹.

۲. کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جائهم البينات والله لایهدی القوم الظالمین. اولئک جزائهم ان علیهم لعنه الله و الملائکه و الناس اجمعین. خالدین فیها لایخفف عنهم العذاب و لاهم ینظرون. الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا، فان الله غفور رحیم. ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون. آل عمران، ۸۶ تا ۹۰.

۳. من کفر بالله من بعد ایمانه، الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان، و لکن من شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم. نحل، ۱۰۶.

چ) همانا کسانی که انکار حقیقت را به بهای رهاکردن ایمان خریدند، هرگز زیانی به خداوند نمی‌رسانند و برای آنان است رنج و گرفتاری دردناک.^۱

ح) همانا کسانی که ایمان آورده، پس از آن به انکار حقیقت پرداخته، بار دیگر ایمان آورده، پس از آن نیز به انکار حقیقت پرداخته و سپس بر انکارهایشان می‌افزایند، خداوند آنان را شایسته بخشایش و هدایت به راه رسانای به مقصد، نمی‌داند.^۲

خ) گروهی از اهل کتاب (به یاران خود) گفتند: در میانه روز به قرآن ایمان آورید و در آخر روز آن را انکار کنید، شاید مؤمنان از ایمان خود برگردند.^۳

د) و هرکس به انکار حقیقتی پردازد که به آن اطمینان یافته (ایمان آورده) است، مطمئناً کارهای خویش را بی‌اثر ساخته و در آخرت از زیان‌دیدگان است.^۴

گرچه برخی مضامین این آیات، در بسیاری از آیات دیگر قرآن نیز تکرار شده است، ولی همین مقدار برای نشان‌دادن رویکرد قرآن کریم به بحث ارتداد، کفایت می‌کند. اهم مطالبی که از مجموع این آیات برداشت می‌شود عبارت‌اند از:

یکم. همه‌جا سخن از کفر بعد از ایمان است. یعنی ایمان که برآمده از آشکارشدن حقیقت نزد آدمی (بینات، تبیین لهم الحق) و شناخت و پذیرش قلبی او است (قلبه مطمئن بالایمان)، در رویکردی غیرمنطقی و غیرعقلانی، با انکار حقیقت، جایگزین

۱. ان الذین اشتروا الکفر بالایمان لن یضروا الله شیئا و لهم عذاب الیم. آل عمران، ۱۷۷.

۲. ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلا. نساء، ۱۳۷.

۳. و قالت طائفة من اهل الکتاب. آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلهم یرجعون. آل عمران، ۷۲.

۴. و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله و هو فی الآخرة من الخاسرین. مائده، ۵.

می‌شود و به افزایش انکار حقایق می‌انجامد (ازدادوا کفرا، شرح بالکفر صدرا) یعنی موجب پدیدارشدن روحیه، روش و رویکرد مخالفت همیشگی با حقایق می‌گردد.

به عبارت ساده‌تر، آدمی را کافرپیشه می‌گرداند و عملاً زندگی او را به گونه‌ای رقم می‌زند که هیچ حقیقتی و رای منافع شخصی را نشناسد و دائماً در برابر دیگران قرار گرفته و علیه آنان اقدام کند. برآیند این آیات، باتوجه به واژه‌های «ردّ، ارتداد» که مفهوم تکرار را در خود جای داده است و تصریح برخی آیات در مورد ازدیاد کفر و یا مالامال ساختن سینه‌ها از کفر و تکرار ایمان و کفر در چند نوبت این خواهد بود که مکرر شدن ایمان و انکار نسبت به یک حقیقت (که علامت توطئه سیاسی است) و پدیدآوردن روند انکار ارادی حقایق آشکار و پذیرفته‌شده نزد شخص منکر، موضوع اصلی مورد نظر قرآن کریم در مبحث ارتداد است.

بنابراین مفهوم، انگیزه‌هایی چون توطئه و اقدام برای تزلزل ایمان دیگران (الفتنه اکبر من القتل،... لعلهم یرجعون) در یک برنامه‌ریزی حساب‌شده از سوی مخالفان سیاسی و اعتقادی، یا حسادت نسبت به گرایش و پذیرش عمومی در مورد اندیشه‌های مخالف یا حسادت نسبت به سبقت رقیبان و مخالفان سیاسی در پذیرش حقیقت (حسدا من عند انفسهم) به عنوان عوامل مؤثر یا علل رویکردهای انکاری، نباید از نظر محققان و فقیهان شریعت محمدی (ص) دور بماند.

به عبارت دیگر، تمامی آیاتی که فاقد این جزئیات اند و به صورت مطلق، از کفر سخن گفته‌اند، در مقام رویکرد فقهی نسبت به مقوله ارتداد، باید مقید به این جزئیات گردند، چرا که بدون تردید، این آیات وقتی در مقام تبیین موضوع ارتداد به کار می‌روند، تمامی قیود و شروطی را که منفرداً یا مجموعاً مورد توجه قرار می‌دهند، برای روشن ساختن مقصود شارع از موضوع ارتداد، یادآوری آن‌ها لازم بوده است. بنابراین تمامی قیود و شروط را در تحقق موضوع باید دخیل دانست.

دوم. در آیات قرآن، هرگز سخنی دربارهٔ کیفر دنیوی مرتد، نیامده است. حتی نسبت به کسانی که دست به فتنه‌انگیزی زده و با توطئه، در پی ایجاد زلزله در ایمان افرادی برآمدند که به‌تازگی به پیامبر خدا(ص) ایمان آورده بودند، در متن قرآن توصیه به عفو و مدارا شده است (فاعفوا و اصفحوا) و البته تأکید شده است که این عفو و مدارا تا وقتی ادامه یابد که خداوند در مورد آنان تصمیمش را آشکار کند (حتی یأتی الله بأمره).

سوم. اقدام شریعت محمدی به مقابله‌به‌مثل در برابر توطئه‌گران یهود، به‌عنوان اقدامی سیاسی و اصلی عقلانی و پذیرفته‌شده در عرف عمومی عُقلاً بود که باید از سوی پیامبر خدا و مؤمنان علیه توطئه‌گران اعمال می‌شد. مصداق این اصل عقلانی (مقابله‌به‌مثل) در خصوص موضوع ارتداد، همان است که در روایات رسیده از پیامبر خدا(ص) و ائمهٔ هدی(ع) با عنوان حکم مرتد، صادر شده است. این حکم، دقیقاً همان حکمی است که یهودیان و مسیحیان، نسبت به مخالفان اعتقادی خود، از جمله یهودیان یا مسیحیانی که به پیامبر خدا(ص) ایمان می‌آوردند، (در محیط‌هایی که اقتدار کافی داشتند) اعمال می‌کردند.

چهارم. کیفر اخروی، البته مبتنی بر دیدگاه تجسم اعمال بشر در آخرت، چیزی جز محصول کشت‌وکار ارادی خود فرد در دنیا نیست. اگر سخن از عذاب عظیم یا الیم است، هیچ اتفاق خاصی جز رنج‌ها و گرفتاری‌های برآمده از رویکرد نارسا و گمراهی نسبت به اهداف انسانی موردنظر خالق انسان نیست. یعنی در منطق قرآن و پیام‌آور وحی، سخن از عذاب اخروی، به‌منزلهٔ هشدار است نسبت به گرفتاری‌های شدیدی که از رویکرد مخالفت با حقایق، برای آدمی در آخرت فراهم می‌آید.

پنجم. در مورد کفر ورزیدن به ایمان (و من یکفر بالایمان) مطابق نظریهٔ رایج فقهی نیز، این آیه، اطلاق ندارد. یعنی مطلق کفر به ایمان، مصداق ارتداد نیست، چرا

که شامل فسق نیز می‌شود و تردیدی نیست که حتی منطبق بر نظریه رایج فقهی، هر فسقی، موجب ارتداد نیست.

۲.۴. معنی و مفهوم «رد» در لغت عرب (که واژه‌ای مضاعف است، همچون مفهوم سایر واژگان مضاعف) با تکرار، عجین است. این مفهوم را از تصریف این واژه و واژگان هم‌خانواده آن نیز می‌توان دریافت. مثلاً واژه تردید، به معنی اضطرابی است که آدمی را به رفت و برگشت مکرر وادار می‌کند. واژه دیگری که آشکارا بر تکرار دلالت می‌کند، واژه تردد است که به معنی رفت و آمد مکرر است. می‌گوییم محل تردد عابر پیاده یا محل تردد حیوانات اهلی و... که مقصود از آن، جاهایی است که مکرراً برای عبور و مرور از آن استفاده می‌شود. در آیات قرآن که مربوط به بحث ارتداد شمرده می‌شوند، دو آیه آن به این مفهوم تصریح کرده‌اند:

الف) آیه ۱۳۷ سوره نساء، که می‌گوید: «آنانی که ایمان آورده، سپس کفر ورزیده، سپس ایمان آورده، سپس کفر ورزیده، سپس بر کفر خویش افزودند، خداوند آنان را نمی‌بخشد و به راهی هدایتشان نمی‌کند».^۱

ب) آیه ۷۲ سوره آل عمران، که می‌گوید: «گروهی از اهل کتاب گفتند: ایمان بیاورید به قرآن در وسط روز و کفر بورزید در پایان روز، شاید مسلمانان از ایمانشان برگردند».^۲

مرحوم شیخ طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان و در ذیل آیه ۱۳۷ سوره نساء (آیه قبلی) می‌نویسد:

۱. ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفراً، لم یکن الله لیغفر لهم و لا یلهدیهم سیبلاً.

۲. و قالت طائفة من اهل الکتاب، آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلهم یرجعون.

«...احتمال سوم آن است که مقصود آیه گروهی از اهل کتاب باشند که خواستند عده‌ای از اصحاب رسول خدا را دچار شک کنند و به همین جهت در حضور مسلمانان اظهار ایمان می‌کردند و بعد می‌گفتند: برای ما شبهه‌ای پیش آمده و کفر می‌ورزیدند و این امر را تکرار می‌کردند... که همین موضوع در آیه دیگر قرآن (یعنی آل عمران، ۷۲) صریحاً بیان شده است.»^۱

راغب اصفهانی در «مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۹۷ و ۱۹۸» نوشته است:

«بیان خدا: «پس رد کردند دست‌هایشان را بر دهان‌هایشان... و به کاربردن واژه «رد» در این عبارت، برای بیان این مفهوم است که آن‌ها این کار را پی‌درپی و مکرراً انجام می‌دادند...»^۲

بنابراین، علامت توطئه سیاسی بودن ارتداد، تکرار ایمان و کفر نسبت به شریعت است. اگر تنها یک بار چنین امری اتفاق افتد، اصولاً ارتداد محقق نشده است، چرا که هیچ علامتی که دلالت بر توطئه بودن رفتار او باشد، دیده نمی‌شود.

[کفر]

۳.۴. در متن روایات مربوط به ارتداد، سه واژه کلیدی کفر، جحد و شک، مورد تأکید قرار گرفته است.^۳ بنابراین باید ابتدا، مفهوم مورد نظر از این سه واژه را کشف کنیم تا مفهوم حقیقی ارتداد را بدانیم.

الف) در متون اصلی شریعت محمدی (ص) واژه کفر، در موارد گوناگونی استعمال شده است. این گوناگونی، خبر از اشتراک لفظی وسیعی می‌دهد. شاید بهتر

۱. انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲. قوله تعالی: «فردوا ایدیهم فی افواههم»... و استعمال «الرد» فی ذلک، تنبیها اَنهم فعلوا ذلک مره بعد اخری... .

۳. کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام و جحد رسول الله صلی الله علیه و آله نبوته... کافی، شیخ کلینی، ج ۶، ص ۱۷۴ و همچنین: من رغب عن الاسلام و کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه... من شک فی الله و فی رسوله (ص) فهو کافر. کافی، ج ۲، ص ۳۸۶.

باشد که به جای اشتراک لفظی، از آن به عنوان حقیقت مشککه و مصادیق ضعیف و قوی آن یاد کرد. می توان مفهوم یگانه‌ای چون پوشاندن یک پدیده حقیقی و واقعی را برای واژه کفر، برگزید. اکنون به اهم موارد استعمال این واژه در قرآن و روایات می پردازیم تا گستردگی معنای آن را مجدداً به یاد آوریم و تفاوت‌ها را ببینیم:

۱. کفر در برابر اسلام: یعنی تسلیم بودن در برابر حقیقت، که معنی اصلی اسلام است. بنابراین، هرگونه سرکشی در برابر حقیقت که از آن با عنوان کفر جحودی، یاد می شود، به لحاظ معنای حقیقی، کفر محسوب می شود. البته در اصطلاح خاص کلامی، اسلام به مفهوم اقرار زبانی به پذیرش خدای یگانه و معاد است. (و کفروا بعد اسلامهم... توبه، ۷۴). اگر اسلام فرد، اختصاصاً ناشی از اقرار زبانی باشد (نه اقرار و اطمینان قلبی) در اطلاق حقیقی کفر به چنین فردی باید تردید کرد، چرا که تحقق جحد، عملاً منتفی است و تعبیر به کفر در این مورد، همراه با نوعی تسامح در تعبیر خواهد بود. همین نسبت در مورد اسلام تقلیدی افراد از آباء و اجداد خود وجود دارد. یعنی با تسامح در تعبیر، می توان این رویکرد را اسلام و تسلیم در برابر حق دانست.

سخن دیگر این است که در اصطلاح فقهی، عمدتاً تفکیکی بین اسلام عام (ایمان به خدا و روز جزا و عمل صالح) و اسلام خاص (علاوه بر موارد فوق، پذیرش رسالت محمد بن عبدالله) صورت نگرفته و ظاهراً کفر در برابر اسلام خاص یعنی اقرار زبانی به پذیرش توحید و رسالت محمد بن عبدالله (ص) مورد توجه بوده است. به همین دلیل هر فرد غیر پیرو شریعت محمدی (ص) را کافر می خوانند، در حالی که فقط جحود و انکار حقیقت آشکار نزد منکر، سبب کفر می شود.

بنابراین، اگر اسلام به معنی تابع شریعت محمدی بودن، مورد نظر باشد و هر غیرمسلمان ناآگاه به حقایق شریعت محمدی (ص) را کافر بشمارند، عملاً از محدوده جحد و انکار، خارج شده و اصطلاح خاصی (که با قرآن و روایات و لغت عرب سازگار نیست) را ابداع کرده اند. بنابراین، تمامی کسانی که به خدای یگانه و روز جزا

ایمان داشته باشند مسلمان عام، محسوب می‌شوند و عنوان کافر در صورتی به عملکرد آنان اطلاق می‌شود که حقایقی خاص (که از نظر کلامی مورد اختلاف است) را از روی جحد و انکار و ستم و برتری‌جویی، انکار کنند. همان‌گونه که عنوان شرک نیز بر بعضی از رویکردهای عملی و نظری برخی از آنان اطلاق می‌گردد و تعمیم آن فاقد دلیل علمی است.

۲. کفر در برابر ایمان: ظاهراً تردیدی نیست که ایمان، مرتبه‌ی برتری نسبت به اسلام دارد. یعنی عنوان اسلام، عام است و شامل مؤمن و غیرمؤمن می‌شود ولی عنوان ایمان، خاص است و شامل هر مسلمانی نمی‌شود. بنابراین ایمان به خدا و روز جزا عنوانی است که از نظر کلامی و فقهی، شامل پذیرش و اطمینان قلبی (علاوه بر اقرار زبانی) نیز می‌شود. (و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله... مائده، ۵).

البته، مشابه همان بحثی که در مورد اسلام عام و خاص شد، در مورد ایمان نیز وجود دارد. یعنی اگر ایمان به رسالت محمد مصطفی (ص) را جزئی از موضوع ایمان بدانیم (که رویکرد فقهی رایج چنین است)، صرفاً برخی از پیروان شریعت محمدی (ص) را می‌توان مؤمن دانست و همه‌ی افراد بشر، غیر از آنان را باید کافر دانست.

این همان رویکردی است که در بین اکثریت فقهای شیعه، نسبت به اهل سنت و بالعکس (و حتی فرقه‌های مختلف اهل سنت نسبت به یکدیگر) وجود دارد و تنها پیروان اندیشه‌های اختصاصی خود را مؤمن می‌شمارند. کاش این گروه‌ها به دوقطبی کافر و مؤمن، باور نداشتند چرا که در آن صورت، باز هم فرجه‌ای برای دیگران وجود داشت که کافر محسوب نشوند.

ولی باکمال تأسف، گرایش رایج اکثر پیروان شریعت محمدی (ص)، باور به این دوقطبی خطرناک و مخالف عقل و نقل است. اگر این باور به چندقطبی کافر، مشرک،

مؤمن، مسلم، متحیر، مستضعف و... تغییر کند (که مقتضای عقل و نقل است) انطباق بیشتر و نزدیک‌تری با نسخه فطری دین و شریعت پیدا می‌کند.

۳. کفر در برابر شرک: یعنی تفاوت حقوقی دو اصطلاح کفر و شرک که اولی به معنی عدم پذیرش وجود خدا است و دومی به معنی پذیرش وجود خدای بزرگ در کنار سایر خدایان هم‌ردیف یا کوچک‌تر است.^۱

۴. کفر در برابر برخی آیات خدا و برخی احکام شریعت: یعنی پذیرش عملی برخی آیات و احکام و عدم‌پذیرش برخی دیگر. این امر، گاه به ارتکاب گناهان کبیره می‌انجامد که از آن نیز با عنوان کفر یاد شده است.^۲ ظاهراً این استعمال، ناشی از بررسی جزء‌به‌جزء رویکردها و اندیشه‌ها است، و گرنه اطلاق هم‌زمان ایمان کلی در برابر کفر کلی به یک فرد (هم مؤمن و هم کافر بودن یک شخص در یک زمان) صحیح نیست، چرا که امری متناقض است. بنابراین، چیزی به‌عنوان کفر حقیقی، در برابر مطلق اسلام یا ایمان (کفر اصطلاحی کلام و فقه) مراد این قسم از کفر نیست.

۵. کفر در برابر شرک: یعنی روش ناسپاسی از نعمت‌های الهی در برابر روش سپاس‌گزاری.^۳ تردیدی نمی‌توان کرد کفر یا کفرانِ نعمت موجب کفر اصطلاحی باب کلام و فقه نمی‌شود.

۱... الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین... بیّنة، ۱ و ۶. و من یکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر فقد ضل ضلالا بعیدا. نساء، ۱۳۶. ذلکم بأنه اذا دعی الله وحده کفرتم و إن یشرک به تؤمنوا. غافر، ۱۲.

۲. أفئتمون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض...، بقرة، ۸۵. یستلونک عن الشهر الحرام قتال فیه، قل قتال فیه کبیر و صلّ عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام...، بقرة، ۱۱۷.

۳. فاذکرونی اذکرکم و اشکروا لی و لا تکفرون. بقرة، ۱۵۲. و من شکر فإنما یشکر لنفسه و من کفر فإن ربی غنی کریم. نمل، ۴۰. لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید. ابراهیم، ۷.

۶. کفر به معنی تبری (دوری جستن): یعنی اظهار عدم تأیید عملی یا گفتاری از گفتار یا کردار دیگران.^۱ روشن است که این نوع از کفر، مربوط به کفری نیست که موضوع بحث در کلام و فقه است.

۷. کفر به معنی انکار ستمگری و طغیان: یعنی جبهه‌گیری در برابر ستم، طغیان و باطل.^۲ شاید بتوان این مورد را مصداق کفر به معنی تبری دانست و عملاً آن را با گزاره پیشین، یکسان دانست. این نوع کفر، وظیفه عقلی و نقلی (شرعی) مؤمن و مصداق عمل صالح شمرده شده است.

۸. کفر به معنی لغوی: یعنی پوشاندن. به همین جهت به زارع و کشاورز نیز کافر گفته‌اند. مبتنی بر نظر اکثر مفسران، قرآن کریم نیز کشاورزان را با عنوان کفار، یاد کرده است. (کمثل غیث اعجب الکفار نباته...، حدید، ۲۰). این معنی در کتب لغت عرب نیز آمده است و برخی از آن‌ها افزوده‌اند: «عرب‌ها به «شب تیره» که همه چیز را از دید مردم می‌پوشاند و «کسی که سلاح بر تن می‌کند و بدن خود را با سلاح (زره) می‌پوشاند» می‌گویند: کافر».^۳

این قسم از کفر نیز، ارتباطی به موضوع بحث کلام و فقه ندارد. تمامی فقه‌های اهل اسلام، از نظر مصداق و مفهوم، عنوان کفر را در بحث ارتداد و امثال آن به کفر مقابل اسلام و ایمان کامل محدود کرده‌اند. هرچند در تبیین ایمان کامل، همچنان به برخی آیات و روایات مفسره، اعتنایی نکرده و عملاً فقه را به توسعه در مفهوم و مصداق کفر، دچار کرده‌اند. آنچه مورد تأکید است، لزوم تنقیح کفر به تمامی قیود احتمالی است تا چه رسد به قیودی که مبتنی بر سایر آیات کریمه قرآن و روایات

۱. ثم یوم القیامه یکفر بعضکم ببعض و یلعن بعضکم بعضا...، عنکبوت، ۲۵.

۲. فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله، فقد استمسک بالعروة الوثقی...، بقره، ۲۵۱. یریدون أن یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا أن یکفروا به...، نساء، ۱۰.

۳. لسان العرب، ج ۵، ص ۱۴۶ و ۱۴۷. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۷۵.

معتبره، لزوم آن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. مبتنی بر آن آیات و روایات، تنها کفر در برابر اسلام و ایمان است که در صورت جحودی بودن، می‌تواند موضوع حکم شرعی قرار گیرد.

در روایات نیز به این تفاوت مصادیق و مفاهیم در مورد کفر، توجه شده است. برای نمونه به دو روایت توجه شود:

یکم. از امام صادق خواستم که درباره گونه‌های کفر در قرآن مرا آگاه کند. امام(ع) چنین توضیح داد:

«کفر در قرآن به پنج صورت آمده است: ۱. انکار چیزی که علم به بطلان آن ندارند، مثل انکار خدا و آخرت؛ ۲. انکار چیزی که علم به حقانیت آن دارند (که این دو مورد را کفر جحودی می‌نامند)؛ ۳. کفر نعمت، در برابر شکر و سپاسگزاری نسبت به نعمت‌های الهی، مثل بیان خداوند در قرآن «اگر شکر نعمت گذارید، نعمت را بر شما افزون خواهم کرد و اگر کفر نعمت بورزید، گرفتاری‌های شما افزون خواهد شد»؛ ۴. انکار برخی از دستورات خدا در کنار پذیرش برخی دیگر؛ ۵. انکار به معنی برائت و دوری گزیدن، مثل تبری جستن بعضی اشخاص از دیگر آدمیان در روز قیامت.^۱

دوم. تفسیر نعمانی در بحث «فضل القرآن» از امیر مؤمنان علی(ع) روایتی با همین مضمون (مختصرتر و با تفاوت‌هایی از نظر مستندات قرآنی ولی یکسان در پنج‌گونه دانستن کفر در قرآن) را گزارش کرده است.^۲

۱. کافی، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۱. الکفر فی کتاب الله علی خمسه اوجه. فمنها کفر الجحود - و الجحود علی ضربین - و الکفر بترک ما امر الله، و کفر البرائه و کفر النعم...
 ۲. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۳. عن امیر المؤمنین(ع): و اما الکفر المذکور فی کتاب الله تعالی، فخمسه وجوه: منها کفر الجحود و منها کفر فقط - و الجحود ینقسم علی وجهین - و منها کفر ترک لما أمر الله تعالی به و منها کفر البرائه و منها کفر النعم...
 ۳. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۳. عن امیر المؤمنین(ع): و اما الکفر المذکور فی کتاب الله تعالی، فخمسه وجوه: منها کفر الجحود و منها کفر فقط - و الجحود ینقسم علی وجهین - و منها کفر ترک لما أمر الله تعالی به و منها کفر البرائه و منها کفر النعم...
 ۴. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۳. عن امیر المؤمنین(ع): و اما الکفر المذکور فی کتاب الله تعالی، فخمسه وجوه: منها کفر الجحود و منها کفر فقط - و الجحود ینقسم علی وجهین - و منها کفر ترک لما أمر الله تعالی به و منها کفر البرائه و منها کفر النعم...

[جحد و انکار]

ب) تاکنون در مورد جحد و انکار و دوگانه بودن آن، به اختصار سخن گفته‌ایم. اکنون و باتوجه به متن سخن امام صادق(ع) مجدداً و با توضیح بیشتر به این مطلب می‌پردازیم. دانستیم که جحد بر دو نوع است:

۱. انکار امری که نزد منکر، محتمل الصدق و الکذب است، یعنی هر دو طرف احتمال (صحت و بطلان) آن مساوی است. این گونه جحد را انکار جاهلانۀ حقیقت می‌توان نامید. در این مورد، انکار یک پدیده، ریشه در برهان و یا دلیل قانع‌کننده و اطمینان‌آور ندارد و یعنی قلب و ذهن آدمی منفعل نیست و فرد منکر، با اراده و نیت، به انکار حق احتمالی می‌پردازد، در حالی که عقل وی به وجود راه مناسب (عدم‌پذیرش و عدم‌انکار) اقرار می‌کند که فرد منکر می‌توانست قبل از انکار، آن مسیر را برگزیند.^۱

حتی اگر اقدام جاهلانۀ افراد، منجر به کفر از روی جهل (جحد نوع اول) شود، باز هم نمی‌توان جایگاهی برابر (از نظر کلامی و فقهی و اخلاقی) با کفر از روی علم (جحد نوع دوم) برای آنان در نظر گرفت و رویکردی یگانه را در برابر آنان تجویز کرد. قرآن کریم، با رویکردی انکاری می‌پرسد: «آیا کسانی که می‌دانند با آنانی که نمی‌دانند یکسان‌اند، همانا صاحبان خرد، به یاد می‌آورند».^۲

نه عقل و منطق به تساوی این دو گروه حکم می‌کند و نه مجموعه نقلی شریعت، این برابری را تأیید می‌کند. برای تأیید و تأکید بیشتر، برخی روایات را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا، لم یکفروا. کافی، ج ۲، ص ۳۳۸.

۲. هل یتستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون، انما یتذکر اولوا الالباب. زمر، ۹.

یکم. در روایتی از امام صادق(ع) می‌خوانیم: «برای فرد نادان، هفتاد گناه بخشیده می‌شود، پیش از آن که برای دانا، یک گناه بخشوده شود».^۱

دوم. عبدالرحیم قصیر می‌گوید:

نامه‌ای توسط عبدالملک بن اعین به خدمت امام صادق(ع) فرستادم و در آن نوشتم: مردم در چند چیز دچار اختلاف شده‌اند که برای شما نوشته‌ام. اگر صلاح دانستید، پاسخ آن را مشروحاً بیان کنید. مردم در عراق نسبت به شناخت و پذیرش یا انکار آن اختلاف نظر دارند... پس از چندی، امام(ع) پاسخ کتبی خود را توسط «عبدالملک بن اعین» برای من فرستادند که: «از شناخت و پذیرش پرسیده بودی، بدان که این کار خداوند است که در قلب آدمی محقق می‌شود، و انکار و عدم شناخت و پذیرش نیز کار خداوند است که در قلب آدمی محقق می‌شود و آدمی در آن‌ها اراده و نقشی ندارد. آنچه آدمیان در آن نقش دارند، کارهایی است که در این موارد از روی اراده و اختیار انجام می‌دهند. آنان به خاطر اشتباهی (ارادی و اختیاری‌شان) نسبت به ایمان، مؤمن و آگاه می‌شوند و به خاطر اشتباهی (ارادی) به پوشاندن و نادیده گرفتن حقایق، انکار حقیقت را انتخاب می‌کنند و به این دلیل، کافر و منکر حقیقت می‌گردند. البته این رویکردهای ارادی و اختیاری مؤمنان و کافران، خارج از اراده تکوینی خداوندی نیست، پس به سبب اختیار و عملکردهای ارادی آنان، کیفر یا پاداششان داده و می‌دهد».^۲

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن القاسم بن محمد عن المنقری عن حفص بن غیاث عن ابی عبدالله(ع) قال: یا حفص، یغفر للجاهل سبعون ذنبا قبل أن یغفر للعالم ذنب واحد. کافی، ج ۱، ص ۴۷. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۹۳.

۲. اختلف الناس فی اشیاء قد کتبت بها الیک، فإن رأیت، جعلنی الله فداک، ان تشرح لی جمیع ما کتبت به الیک. اختلف الناس... بالعراق، فی المعرفه و الجحود... فکتب(ع) علی یدی عبدالملک بن اعین: سألت عن المعرفه ما هی؟ فاعلم رحمک الله، ان المعرفه من صنع الله عزوجل فی القلب مخلوقه و الجحود صنع الله فی القلب مخلوق و لیس للعباد فیهما من صنع، و لهم فیهما الاختیار من الاکتساب. التوحید، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

در این روایت، امام صادق(ع) با صراحت تمام، می‌گوید:

«ان المعرفة... و الجحود صنع الله في القلب مخلوق و ليس للعباد فيهما
من صنع: شناخت و پذیرش و عدم آن، کار سرشت خدایی انسان (و
غیرارادی) است و خود آدمیان در آن‌ها، هیچ نقشی ندارند».

این نوع از جحود، به معنی عدم‌پذیرش عقل و قلب آدمی است و همان است که در برخی روایات دیگر، از آن با عناوین «ما اشمأزت قلوبکم: آنچه که قلب شما از آن دوری می‌گزیند» یا «ما انکرتموه: آنچه که قلب شما آن‌را نمی‌پذیرد» یاد شده است و موجودیت آن را در وجود آدمی به‌عنوان عاملی مؤثر و خودمختار، به‌رسمیت شناخته‌اند.

در متن روایتی معتبر، امام باقر(ع) از رسول گرامی اسلام(ص) نقل می‌کند (و مضمونش در روایات دیگر نیز تأیید شده است):

«اگر روایتی از رسول خدا نقل شد، آنچه را قلب شما نسبت به آن واکنش مثبت نشان داده و پذیرای آن می‌شود، بپذیرید و به‌کار بندید و آنچه قلب شما نسبت به مفاد آن واکنش منفی نشان می‌دهد را (که در متن روایت می‌گوید: «ما اشمأزت قلوبکم... آنچه قلب شما از آن مشمئز می‌شود...») باید کناری گذاشته و به آن عمل نکنید، ولی حق نیست که به‌خاطر عدم‌پذیرش قلبی، اصل صدور آن را بدون علم به عدم‌صدور، انکار کنید (چرا که ممکن است حقیقتی ورای عقل و درک شما گزارش کرده باشد و در آینده، معنی و مفهوم آن روشن گشته و آیندگان از آن بهره‌گیرند).^۱

اقرار به وجود این عامل غیرارادی، در کنار جهل نسبت به بسیاری از حقایق هستی، برای اکثر قریب‌به‌اتفاق مردم جهان، مسیر انکار جاهلانۀ حقایق را هموار کرده است و تقریباً آن را برای بسیاری از آدمیان، گریزناپذیر ساخته است (چرا که شناختن

۱. کافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ش ۱.

راه وسط که نه انکار کند و نه بپذیرد، در گرو داشتن علم اجمالی به روش‌های گوناگون و سه‌گانه پذیرش، انکار و توقف است که بسیاری از افراد نسبتاً دانا به مسائل نظری، از آن مطلع نیستند تا چه‌رسد به اکثریت افراد عادی جوامع بشری) به‌همین دلیل، در تمامی فرهنگ‌های بشری، بین اقدامات مجرمانه ناشی از جهل با همان اقدامات، ولی از روی علم و آگاهی، تفاوت آشکاری گذاشته شده است.

سوم. در گزارشی از امام موسی بن جعفر (ع) از قول ایشان (در تأیید این رویکرد عقلائی بشر) آمده است:

«امور مربوط به ادیان، چهار گونه‌اند: مسائلی که هیچ اختلافی در آن‌ها نیست... و مسائلی که شک و انکار را برمی‌انگیزند. راه درست در این امور شک‌برانگیز، آن است که از پیروان آگاه دین توضیح خواسته شود تا با دلیلی نقلی از آیات محکم قرآن که تردید و اختلافی در تفسیر آن نباشد یا روایتی که اجماعی باشد و اختلافی در دلالت آن نباشد، یا با دلیلی عقلی، همچون قیاس و برهانی که عقل بشری صحت آن را تأیید کند و هیچ فرد عادی یا عالم، در آن تردیدی نداشته باشد، شک او را برطرف کنند. محدوده امور شک‌برانگیز، از مسئله «توحید تا گرفتن خسارت‌های بسیار اندک حقوقی» را در بر می‌گیرد. در این مراجعه به دلایل عقلی و نقلی، هر چیزی که صحت آن برای تو ثابت شد، آن را بپذیر و هر چیزی که حقانیت آن برایت ثابت نشد را نپذیر... به‌خاطر اینکه خداوند عادل است و ستم نمی‌کند، در برابر بندگانش به چیزی استناد می‌کند که مورد درک و فهم آنان باشد، به چیزی فرا می‌خواند که آن را می‌شناسند و می‌پذیرند، نه به چیزی که آن را درک نکرده و نمی‌پذیرند.^۱

۱. بسم الله الرحمن الرحيم. جميع امور الأديان اربعة: امر لا إختلاف فيه و هو اجماع الامه على الضرورة... و امر يحتمل الشك و الانكار، فسبيله إستيضاح اهله لمتتبعيه بحجه من كتاب الله مجمع على تأويلها و سنه مجمع عليها لا إختلاف فيها و لا تسع خاصة الامه و عامتها الشك فيه و الانكار له، و هذان الأمران من امر التوحيد فما دونه و ارش الخدش فما فوقه، فهذا المعروف الذي يعرض عليه

در این روایت، اقرار شده است طبیعت اکثر، بلکه تمامی مسائل دینی (کلامی و فقهی) به گونه‌ای است که در معرض شک و انکار (جحد) آدمی قرار می‌گیرند. این اقرار نیز تأیید و تأکید است بر طبیعی بودن رویکرد انکاری، خصوصاً در دوران فتنه (زمان‌هایی که دستیابی به حقایق دین و شریعت، بر اثر فتنه‌های نظری و عملی، عملاً دشوار و در برخی موارد، ناممکن شده است و حجت مطلق الهی در دسترس عموم آدمیان نیست). در این روایت تأیید و تأکید می‌کند تنهاراه برون‌رفت از شک در مسائل شریعت، ارائه دلایل قاطعی است که امکان تردید را برای هیچ‌کس در آن باقی نگذارد (و امر یحتمل الشک و الانکار، فسبيله إستیضاح اهله لمتحلیه بحجه من کتاب الله مجمع علی تأویلها و سنه مجمع علیها لا اختلاف فیها و لا تسع خاصه الامه و عامتها الشک فیها و الانکار له).

۲. انکار امری که نزد منکر، علم و اطمینان بر صحت آن وجود دارد، با انگیزه ظلم و علو. این گونه جحد را انکار عالمانه حقیقت می‌نامند. (و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا).

گرچه پی‌بردن به حقیقت انگیزه‌های درونی دیگران، بسیار دشوار است ولی این نوع از انکار حقیقت، در گرو اظهار دشمنی و رفتار ستمگرانه است. تنها مصداق حقیقی جحد که در بحث ارتداد موضوعیت دارد، همین نوع است و بقیه موارد، مصداق حقیقی آن قرار نمی‌گیرند.

پیش از این به روایاتی در مورد انحصار کفر مورد بحث در ارتداد، به نوع جحدی آن پرداختیم و برای تأیید بیشتر آن به دو مورد دیگر اشاره می‌کنیم:

امر الدین، فما ثبت لک برهانه إصطفیته و ما غمض علیک صوابه نفتیه... لأن الله تعالی عدل لایجور، یحتج علی خلقه بما یعلمون، یدعوهم الی ما یعرفون لا الی ما یجهلون و ینکرون. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۸.

یکم. بیان امام صادق(ع) در گزارشی که کتاب «الاحتجاج، ص ۳۴۱» آورده است:

«همانا آدمی هنگامی کفر ورزیده است که از نظر سنی به حدی رسیده باشد که حجت الهی را درک کند، پس حق از سوی خدا بر او عرضه شود و او انکار کند...»^۱

دوم. در گزارش معتبری از امام کاظم(ع)، در پاسخ موسی بن بکیر که پرسیده بود: «کفر جلوتر است [از نظر ضرر و منفی بودن] یا شرک؟» می‌خوانیم: «...الکفر اقدم، و هو الجحود... کفر جلوتر است و آن عبارت است از انکار (جحد)»^۲. بنا براین، در انحصار مسئله به انکار عالمانه ناشی از دشمنی و ستم، تردیدی نیست.

[شک]

پ) شک و تردید، حالتی است درونی که در مقام گزینش برای آدمی پدید می‌آید. نسبت آدمی (فاعل) با تحقق این پدیده، نسبتی طبیعی و غیرارادی است. ذات پدیده‌های غیرارادی به گونه‌ای است که هیچ صاحب عقل و حکمتی آن را موضوع تکلیف و مسئولیت، قرار نداده و نمی‌دهد. خداوند سبحان، که خالق عقل و حکیم علی الاطلاق است، و محمد بن عبدالله(ص) که معلم حکمت و دعوت کننده به تعقل و تفکر است را چگونه می‌توان متهم به کاری کرد که عقول متوسطه و بلکه ابتدایی نیز از انجام آن پرهیز کرده و می‌کنند و همگان آن را قبیح می‌شمارند؟!

در روایتی که پیش از این در مورد انکار از امام موسی بن جعفر(ع) گزارش شد (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۸:.... و امر یحتمل الشک و الانکار... و هذان الأمران من امر التوحید فما دونه و ارش الخدش فما فوقه)، با صراحت از حق شک کردن، برای پیروان شریعت محمدی(ص) دفاع شده و آن را یک اتفاق طبیعی و غیرارادی و محتمل و ممکن در تمامی مسائل ریز و درشت

۱. ...انه انما کفر من بعد ان بلغ وقتا لزمته الحجة من الله، فعرض علیه الحق فجحده... .

۲. کافی، ج ۲، ص ۳۸۵.

اعتقادی و فقهی دانسته بود. چگونه می‌توان از احقاق این حق یا تحقق غیرارادی این پدیده، ممانعت کرد؟ آیا با اکراه، تهدید و تکفیر یا در نظر گرفتن کیفر شدید، می‌توان مانع تحقق این امر شد؟!

آیا تکلیف به غیرمقدور، عقلانی است؟ آیا امور غیرارادی، خارج از توان و اختیار آدمی عمل نمی‌کنند؟ آیا دین منطبق با فطرت بشری، می‌خواهد از این پس و به‌نام شریعت محمدی (ص) از انطباق با فطرت بشری عدول کرده و خارج شود؟! مگر قرآن کریم با صراحت از دین فطری دفاع نکرده و انطباق آن با فطرت را علت استواری دین ندانسته است؟! (فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم). این رویکرد کجا و رویکرد قرآنی کجا؟ در قرآن کریم آمده است: «لا یكلف الله نفساً ألاً وسعها: خداوند هیچ‌کس را به بیش از توان او مکلف نکرده است». این تعبیر و مضمون آن، شش نوبت در قرآن تکرار شده است.^۱

علاوه بر اینکه در متن روایت پیش‌گفته، رسماً تأیید و تأکید می‌کند که تنها راه برون‌رفت از شک در مسائل شریعت، ارائه دلایل قاطعی است که امکان تردید برای هیچ‌کس را در آن باقی نگذارد. مرحوم شیخ صدوق در کتاب «توحید، ص ۱۲۰» نوشته است:

«دنیای محل شک‌ها و تردیدها و تصورات گوناگون است. چون روز

قیامت رسد، برای بندگان خدا، نشانه‌های خدا و علت پاداش‌ها و کیفرهای

وی آشکار می‌شود به‌گونه‌ای که شک‌ها برطرف می‌گردد».

این سخن عالم شیعی قرن چهارم هجری، تأییدی بر رواج شک و تردیدها در مسائل دینی و شرعی است که آن را طبیعی جلوه می‌دهد و زمان برطرف شدن شک و

۱. بقره، ۲۳۳ و ۲۸۶. انعام، ۱۵۲. اعراف، ۴۲. مومنون، ۶۲. طلاق، ۷.

تردیدها را روز رستاخیز می‌داند. یعنی تا آن روز، این روند به صورت طبیعی ادامه خواهد داشت. گرچه باید پرسید برطرف شدن شک در روز جزا، چه بهره‌ای برای آدمی می‌تواند در بر داشته باشد، جز به رسمیت شناخته شدن این روند از سوی خالق بشر در مدت بقای او در این دنیا؟ در غیراین صورت، هیچ فایده‌ای در این روند، نهفته نیست و باید گفت آنچه مفید است، برطرف شدن شک و تردیدها در این دنیا است تا بر اثر آن، آدمی فرصت بهره‌گیری از حقایق را پیدا کند».

آنانی که در برابر شک و تردید بشر، با تهدید و اجبار و کیف‌های شدید دنیوی و اخروی، مواجه شده و رویارویی خشونت‌بار را (در گفتار و کردار) تجویز کرده و می‌کنند، دچار توهم در دسترس بودن یقین برای تمامی حقایق هستی شده‌اند. آن‌ها تصور کرده‌اند که به آسانی می‌توان به یقین رسید و راه رسیدن به علم و قطع به‌رویی همه باز است. این توهمی است که پس از گذشت قرون و اعصار و وجود این همه اختلاف‌نظر، بین آحاد بشر و حتی در میان پیروان یک مکتب فکری خاص (مذهب)، بطلان آن آشکار شده است. اما با توجه به اینکه افراد دچار این توهم، خود را متعبد به ظواهر شریعت می‌شمارند، چند روایت را در خصوص یقین، یادآوری می‌کنم:

۱. در روایتی با سند معتبر از امام صادق(ع) می‌خوانیم: «همانا ایمان از اسلام برتر است و یقین از ایمان برتر است و هیچ چیزی کمیاب‌تر از یقین نیست».^۱
۲. در گزارش معتبر دیگری از امام موسی بن جعفر(ع) آمده است: «ایمان، یک درجه برتر از اسلام است و تقوی، یک درجه برتر از ایمان است و یقین، یک درجه برتر از تقوی است و هیچ چیزی کمتر از یقین، بین مردم تقسیم نشده است».^۱

۱. ابوعلی الأشعری عن محمد بن سالم عن احمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر قال: قال لی ابو عبد الله(ع): یا احبا جعفر، إنّ الایمان افضل من الاسلام و إنّ الیقین افضل من الایمان و ما من شیء اعزّ من الیقین. کافی، ج ۲، ص ۵۱، ش ۱.

۳. در گزارشی با سند صحیح، از امام علی بن موسی الرضا(ع)، مشابه بیان پدر بزرگوارشان را می‌خوانیم (فقط عبارت پایانی آن، به جای «ما قَسَمَ فی الناس» از تعبیر «لم یقسَمَ بین العباد» استفاده شده است.^۲ البته در همین بخش از کتاب کافی، روایات معتبره دیگری نیز با همین مضمون گزارش شده است.^۳

حال که تأیید کمبود شدید یقین در زندگی بشر را از بیان بزرگان شریعت مشاهده کردیم، این سخن آسان می‌شود که در نبود یقین، بشر می‌ماند و احتمال و شک، که مبتنی بر عقلانیت (و تأیید شرع) تنها می‌تواند به احتمالات برتر روی آورد. ایمان و اطمینان نیز یک درجه پایین‌تر از مرحله یقین است که برترین احتمال را شامل می‌شود ولی همچنان احتمال خطا را (مثلاً در حد کمتر از پنج درصد) منتفی نمی‌داند.

این مسیر ناگزیری است که گریزی از آن متصور نیست و راه زندگی بشر (در اکثر موارد) منحصر به پیمودن آن است و در فقه اسلامی نیز از آن به‌عنوان اعتبار ظن، یاد می‌شود و اکثر احکام شریعت را از این طریق اثبات می‌کنند (البته مطلق ظن را حجت نمی‌دانند و ظنون خاصی را معتبر می‌شمارند که عمدتاً در سیره عقلای بشر نیز معتبر شمرده شده و می‌شوند).

۱. عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد و الحسين بن محمد عن معلى بن محمد جميعا عن الوشاء عن ابي الحسن(ع)، قال: سمعته يقول: الايمان فوق الاسلام بدرجة و التقوى فوق الايمان بدرجة و اليقين فوق التقوى بدرجة، و ما قَسَمَ فی الناس شيئا اقل من اليقين. کافی، ج ۲، ص ۵۱، ش ۲.

۲. محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن نصر عن الرضا(ع): الايمان فوق الاسلام بدرجة و التقوى فوق الايمان بدرجة و اليقين فوق التقوى بدرجة، و لم يقسَمَ بين العباد شيئا اقل من اليقين. کافی، ج ۲، ص ۵۲، ش ۶.

۳. کافی، ج ۲، ص ۵۲، ش ۴ و ۵.

اعتبار علمی نتایج به دست آمده از ظنون معتبر (که اکثریت بیش از ۸۰ درصدی مسائل شریعت را در بر می‌گیرد) در حدی نیست که آدمی تحقق تردید غیرارادی (شک) را برنتابد و تفاوت چند درصدی رویکرد احتمالی خویش با رویکرد احتمالی دیگران را مجوزی قطعی برای تکفیر، تهدید و بهره‌گیری از زور، در حد سلب قطعی‌ترین حق (حق حیات) دیگران، قرار دهد. بلکه اطمینان به عدم مجوز برای سلب حق حیات دیگری می‌توان داشت. چرا که مقتضای مبانی شریعت، استصحاب حق حیات است تا هنگامی که دلیل قطعی یا اطمینان‌آور، بر جواز سلب این حق ارائه نشود، که پیش از این، با استناد به متن قرآن و احادیث، انحصار جواز شرعی قتل را در دو عامل قصاص نفس یا افساد فی‌الأرض اثبات کردیم.

البته کسی که از مواضع یقینی یا اطمینان‌بخش سابق خود، به شک و تردید می‌رسد اگر به خاطر این شک و تردید (قبل از اثبات علمی بطلان مواضع سابق) عملاً از آن‌ها روی‌گردان شده و به مواضع اثبات‌نشده جدید، گرایش عملی پیدا کند صرفاً از نظر اخلاقی، مورد مذمت عقلاً قرار می‌گیرد و رفتار او به لحاظ منطقی، قابل دفاع شمرده نمی‌شود. این رویکرد نظری را در بیان امیر مؤمنان علی (ع) نیز مشاهده کنید (من اخیب ممن تعدی الیقین الی الشک و الحیره).^۱

۴.۴. نظریه رایج در بحث ارتداد، اقدام به تسامحی آشکار در تعیین مفهوم ارتداد کرده است. نتیجه چنین رویکردی، توسعه غیرمنطقی مفهوم ارتداد بوده و عملاً منجر به خروج حکم ارتداد از نسخه فطری و عقلانی شده است. عدم تفکیک بین موارد استعمال لفظ کفر در متون دینی که به زبان عربی است سبب شده است دیدگاه کلامی ناهماهنگ، خشونت‌بار، غیراخلاقی و ضد فطرت و طبیعت انسانی به اسم شریعت محمدی (ص) بر برداشت‌های رحمانی و فطری، غلبه پیدا کند.

۱. تصنیف غررالحکم، ش ۱۰۴۲.

در مقابل این دیدگاه، متون معتبره دیگری وجود دارند که به مقتضای روش علمی رایج، بر دلایل نظریه رایج ترجیح دارند و اصطلاحاً حاکم یا وارد بر آنها هستند. بنابراین، علمای شریعت، دو دسته روایت را گزارش یا گزینش کرده‌اند:

یکم. روایاتی که گرایش به توسعه در تعیین مفهوم ارتداد را توجیه می‌کنند، تا جایی که با استناد به برخی روایات، بعضی از فقیهان، شک در برخی مسائل کلامی یا فقهی را موجب ارتداد دانسته‌اند.

دوم. روایاتی که گرایش به تضییق در تعیین مفهوم ارتداد را برمی‌انگیزند و آن را به انکار حقایق بنیادین شریعت، از طرف کسی که حقیقتاً و قلباً آن حقایق را پذیرفته، و باتوطئه و از روی ستم و دشمنی، در پی ایجاد روندی عمومی برای مبارزه با حقایق است، محصور و مقید می‌دانند.

با بررسی این دو دسته از روایات، بخش عمده‌ای از بحث ارتداد مورد بررسی قرار می‌گیرد و دلایل اصلی رویکردهای فقهی آشکار می‌شود. بنابراین چاره‌ای جز پرداختن به متن روایات وجود ندارد. البته برای جلوگیری از تکرار و ملال‌آور شدن بحث برای مراجعه‌کنندگان عمومی، سعی می‌شود که تنها چند نمونه مهم‌تر را مورد بررسی قرار داده و در بقیه موارد، به نوشته‌های پیشین و مدارک و مجامع روایی ارجاع داده شود تا اهل تحقیق را فایده بیشتری برساند.

روایات دسته اول

اکنون، به نقل و بررسی روایاتی می‌پردازیم که به توسعه در تعیین مفهوم ارتداد از نظر شریعت محمدی (ص) یاری رسانده است.

۱. در گزارشی معتبر، محمدبن مسلم از امام باقر(ع) پرسیده است: «مرتد کیست؟»

امام پاسخ داده است:

«کسی که بعد از پذیرش اسلام، از آن رویگردان شده، به آنچه بر پیامبر خدا(ص) نازل شده، کفر بورزد، توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود و قتلش واجب گردیده و همسرش از او (بدون حق رجوع مرد) جدا می‌شود و اموال بازمانده‌اش، بین فرزندان وی تقسیم می‌شود».^۱

در این روایت از کفر ورزیدن به قرآن و محتوای آن، به‌عنوان سبب ارتداد، یاد شده است.

۲. در گزارشی با سند صحیح، عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) می‌شنود:

«هرکس درباره خدا و پیامبرش شک کند، کافر است».^۲

در این روایت از شک درباره خدا و رسول خدا(ص) به‌عنوان سبب کفر و ارتداد، یاد شده است. روایات دیگری نیز در مورد شک و سببیت آن برای کفر، گزارش شده‌اند که بر همین اساس، بسیاری از فقهای شیعه و سنی اقدام به صدور فتوا کرده و شک را موجب ارتداد دانسته‌اند.

در ادامه بحث، به روشنی نشان خواهیم داد که این رویکرد فقهی، ناشی از شتاب‌زدگی و بی‌توجهی نسبت به مبانی پذیرفته‌شده و رایج فقهی است. به عبارت دیگر، اگر فقیهان بزرگوار به مبانی خودشان وفادار می‌ماندند و در برداشت از این گزارش‌ها، حداقل به سایر روایات معتبره و مربوط به موضوع شک و چگونگی شکل‌گیری و نسبت آن با فعل ارادی و غیرارادی توجه می‌کردند، هرگز چنین توسعه‌ای در مفهوم کفر و ارتداد را نمی‌پذیرفتند و درمی‌یافتند که مقصود امام(ع) شک حاصل‌شده از شنیدن سخن دیگران یا تحقیق فردی افراد نیست (چرا که امری غیرارادی است) بلکه ایجاد شک و تردید برای دیگران، مورد نظر است.

۳. حسین بن سعید اهوازی، گزارش داده است:

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، ش ۲.

۲. کافی، ج ۲، ص ۳۸۶، ش ۱۰. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۴۵.

«در نامه‌ای که مردی به امام رضا(ع) نوشته بود و پرسیده بود «آیا توبه‌ کسی که مسلمان زاده است و سپس کفر و شرک ورزیده و از اسلام خارج شده است، پذیرفته می‌شود یا نه، باید کشته شود؟» امام(ع) در پاسخ نوشته بودند: کشته می‌شود»^۱.

در این روایت از شرک در کنار کفر، به‌عنوان سبب ارتداد یاد شده است.

۴. در گزارشی از امام صادق(ع) آمده است:

«اگر کسی گمان کند که خداوند، صورتی دارد همچون صورت مخلوقات، حقیقتاً شرک ورزیده است و اگر کسی گمان کند که خداوند، اعضای دارد همچون اعضای مخلوقات، حقیقتاً کافر است»^۲.

در این روایت (و برخی روایات دیگر که همین مضمون، یا موارد مشابه آن را گزارش کرده‌اند) از گمان‌های باطل نسبت به ذات خداوند سبحان، به‌عنوان کفر و شرک و سبب ارتداد، یاد شده است و برخی فقیهان نیز مبتنی بر آن، فتوا داده‌اند.

۵. در گزارشی از امام صادق(ع) می‌خوانیم:

«اگر کسی در کفر دشمنان ما و کسانی که به ما ستم کرده‌اند، شک کند، کافر است»^۳.

گرچه عده‌ای از فقهای شیعه به ظاهر این روایت (که روایات گوناگون و متعددی از آن در مجامع روایی شیعه وجود دارند) عمل کرده‌اند ولی این رویکرد، رویکردی کاملاً افراطی و غیرعلمی است که حتی بسیاری از فقهای موافق رویکرد رایج در بحث ارتداد، آن را شدیداً نفی کرده‌اند و بطلان این نظر غیرعلمی و مبتنی بر

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، ش ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۶۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۴۵.

احساسات، که اکثریت ۹۰ درصدی مسلمانان را کافر می‌شمارد، احتیاج به دلیل خاصی ندارد.

۶. در گزارشی از امام صادق (ع) آمده است:

«مانا خداوند، احکام لازم و واجبی را بر بندگان خویش لازم و واجب کرده است. پس هرکس یکی از آنها را ترک کرده و آن را انکار کند، کافر خواهد بود...»^۱

در این روایت از انکار و ترک عملی یکی از واجبات، به‌عنوان سببی واحد و توأمان برای کفر یاد شده است. مضمون این روایت نیز، در برخی روایات دیگر گزارش شده است. مبتنی بر این روایات، گروهی از فقهای شیعه و سنی به ارتداد منکر احکام ضروری، فتوا داده‌اند.

۷. در گزارشی از امام رضا (ع) می‌خوانیم:

«اگر کسی گمان کند که خداوند مسئول کارهای صادر شده از جانب ما است، قائل به جبر شده است، و اگر کسی گمان کند که خداوند امر مخلوقات و روزی آنان را به پیامبران یا سایر حجج الهی واگذار کرده است، قائل به تفویض شده است. و قائل به جبر، کافر است و قائل به تفویض، مشرک است»^۲.

در این روایت از اعتقادات کلامی باطل در مورد جبر و اختیار، به‌عنوان سبب کفر و شرک یاد شده است. جالب است که در مورد تفویض به حجج الهی، روایات بسیاری در مجامع روایی شیعه گزارش شده‌اند که باصراحت از نظریه تفویض امر خلق به پیامبر و ائمه، دفاع می‌کنند و اکنون نیز نظریه رایج تبلیغی مجامع شیعی است!

۱. کافی، ج ۲، ص ۳۸۳.

۲. وسائل، ج ۲۸، ص ۳۴۰.

در این دسته از روایات، موارد دیگری که در مجامع روایی گزارش شده‌اند، از عناوین و مصادیق جزئی‌تری نیز یاد کرده‌اند که به‌عنوان سبب کفر، شرک و خروج از اسلام، مطرح شده‌اند.

برای آنکه نشان داده شود که وجود یک یا دو روایت (ولو با سند معتبر) به‌تنهایی نمی‌تواند سبب صدور مجوز قتل یک انسان گردد، به یادآوری برخی روایات می‌پردازم تا معلوم گردد که در صورت قبول نظریه توسعه در مفهوم ارتداد، تا کجا باید پیش رفت و به چه لوازمی باید تن داد و چه صف طویلی از مرتدان را باید شاهد بود و چه قتل‌عامی را باید به‌راه انداخت؟! (هرچند با بررسی علمی، روشن می‌شود که برخی از این روایات، جعلی است و مفهوم برخی روایات با آنچه برداشت شده، سازگار نیست و غفلت عالمان از قیود و شروط گفته شده در سایر روایات، منجر به این برداشتهای افراطی و غیرعلمی شده است).

به چند نمونه از این روایات توجه کنید (متن عربی این روایات را در مطلب قبل می‌توان دید):

۸. کسی که در وصی رسول‌الله بودن علی (ع) شک کند، کافر است. کسی که در مورد واسطه‌بودن علی (ع) بین خدا و خلق شک کند، مشرک است.^۱
۹. کسی که قائل به تناسخ باشد، کافر است.^۲
۱۰. رشوه‌گرفتن در حکومت و قضاوت، کفر به خداوند است.^۳
۱۱. کسی که عمل ساحر و منجم را تصدیق کند، به آنچه بر محمد (ص) نازل شده است، کفر ورزیده است.^۴

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۴۷.

۲. وسائل، ج ۲۸، ص ۳۴۱.

۳. وسائل، ج ۱۷، ص ۹۴.

۴. وسائل، ج ۱۷، ص ۱۴۸.

۱۲. گرفتن و نگهداری شطرنج، کفر است و بازی با آن، شرک است.^۱
۱۳. تارکِ نماز، کافر است.^۲
۱۴. هر ریایی شرک است.^۳
۱۵. پرسیدم: کم‌ترین چیزی که سبب شرک می‌شود چیست؟ امام باقر(ع) گفت: هرکس که هسته را ریگ معرفی کند و برعکس، سپس به آن گردن نهد (یعنی ادعاهای بی‌اساس را عملاً قبول کند).^۴
۱۶. کسی که در گفتار امام(ع) شک کند، کافر و منکر خدا است.^۵
۱۷. ده گروه از امت محمد(ص) به خدا کفر می‌ورزند: ...فتنه‌انگیزان، فروشندگان سلاح به مخالفان حربی اسلام، کسی که زکات نمی‌پردازد، کسی که مستطیع است و حج را به‌جا نمی‌آورد.^۶
۱۸. کسی که از نسب خود تبرّی جوید، به خداوند کفر ورزیده است.^۷
۱۹. اگر فردی به برادر مؤمنش بگوید: «تو دشمن منی»، یکی از آنان کافر شده است.^۸
۲۰. اگر کسی با رفتاری که موجب ناخشنودی خدا است، حاکم مسلطی را خوشنود کند، از دین خدا خارج شده است.^۹

۱. وسائل، ج ۱۷، ص ۳۲۳.

۲. کافی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۳. کافی، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴. کافی، ج ۲، ص ۳۹۷.

۵. وسائل، ج ۲۸، ص ۳۴۹.

۶. وسائل، ج ۲۸، ص ۳۴۰.

۷. کافی، ج ۲، ص ۳۵۰. وسائل، ج ۲۱، ص ۵۰۶.

۸. کافی، ج ۲، ص ۳۶۰. وسائل، ج ۱۲، ص ۲۹۹.

۹. کافی، ج ۲، ص ۳۷۳.

برخی از این روایات یا مضمون آن‌ها، با سندهای معتبر گزارش شده‌اند ولی آیا می‌توان به تمامی این مضامین و عناوین به‌عنوان موجبات کفر یا شرک اصطلاحی در بحث ارتداد، فتوا داد؟ آیا تمامی روایات ما با چنین رویکردی موافق‌اند؟ آیا وجود احکامی مسلم و متفاوت با مضمون برخی از این روایات (وجود معارض قوی یا برتر) و وجود مبنای قوی در حمل مطلق بر مقید، سبب رویگردانی اکثریت فقها از عمل به مضمون خاص برخی از این روایات نشده است؟ چرا همین شیوه علمی در مورد مطلق شک یا گمان و سایر تصورات باطل اعتقادی، اعمال نشده است؟

صدور حکم قتل برای انسانی که دچار گمان و عقیده‌ای واهی یا شک و تردید ناشی از عدم علم و آگاهی است و هیچ اقدام دشمنانه و ستمگرانه‌ای برای برهم‌زدن امنیت جان و مال و شرف دیگران نکرده و نمی‌کند، بدون تردید «تجرّی»: جرأت‌ورزیدن» در امری بسیار خطیر است که از جانب خدای سبحان، به‌عنوان قتل عام همه بشر، نام‌گذاری شده و بدترین نوع افساد فی‌الأرض است. (مطابق نص صریح قرآن، هرگونه قتل یک فرد آدمی، بدون وجود حق قصاص یا اقدام وی به افساد فی‌الأرض، همچون قتل همه آدمیان است).

آیا آن همه تأکید بر لزوم و وجوب حفظ دماء و نفوس و لزوم عقلی و شرعی احتیاط در این امور و نهی صریح قرآنی از اسراف در قتل و تأکید روایات بر لزوم اجتناب از اجرای حدود الهی در موارد شبهه، موجب تأمل بزرگان علم و فقه از شیعه و اهل سنت نمی‌شود تا برای جلوگیری از شرکت خویش در بزرگ‌ترین گناه کبیره (قتل یک بی‌گناه که همچون قتل عام تمامی بشر است) که معمولاً با فتوا و نظر آنان تحقیق می‌یابد، اقدام به بازنگری در بحث ارتداد کنند؟!

آیا زمان آن نرسیده است تا به‌دور از غلیان احساسات (که معمولاً باتصور دفاع از حق خدا و دین و شریعت او شکل می‌گیرد و عملاً منجر به سلب حقوق اولیه و طبیعی و عقلی بندگان خدا شده و می‌شود) به مبانی پذیرفته‌شده برگردند و حقوق

طبیعی، قطعی و عقلی آدمی را با دلایل ظنی غیرمعتبر، یا مبتلا به معارض (و درنهایت غیرقطعی) و با یک فتوای نامطمئن، از آدیان سلب نکنند؟!

در بخش پیشین، به نصوص و تصریحاتی در متن روایات و درمورد انحصار کفر و شرک موجب ارتداد، به مورد جحد و انکار پرداختیم. روشن است که در فتاوی فقهای بسیاری از پیشینیان و پسینیان و حتی بسیاری از معاصران، خبر چندانی از تحقیق و پژوهش علمی لازم درخصوص کشف مفهوم حقیقی کفر و ارتداد نیست و اکثر قریب به اتفاق فقهای گرامی، تنها به تکرار کشف حکم مرتد فطری و قبول یا عدم قبول توبه او و تفاوتش با حکم مرتد ملی پرداخته‌اند و درخصوص کشف و تشخیص مفهوم حقیقی ارتداد، کمتر سخنی رانده‌اند.

آنانی که اندک سخنی در این زمینه گفته‌اند، تنها به گزینش بخشی از روایات مورد قبول خویش پرداخته‌اند. یعنی دقت‌های میلیمتری که در بحث‌های طهارت، نماز، حج و خرید و فروش (بیع) از آنان دیده شده و می‌شود، اساساً نشانی از آن هم در بحث ارتداد دیده نمی‌شود، درحالی‌که این مبحث، به اموری بسیار خطیر (و اهم از خرید و فروش) اختصاص دارد و هرگونه اقدام به صدور حکم و فتوا، بدون تأملات دقیق علمی و موشکافی‌های محققانه و احتیاط لازم عقلی درمورد حق حیات آدمی، می‌تواند منجر به آثار و عوارض غیرقابل جبرانی گردد و شریعت محمدی (ص) را رویاروی عقل و فطرت بشر قرار داده و به مبارزه با آن وادار کند. مبارزه‌ای که هرگاه صورت گیرد، بازنده آن عقل و فطرت بشر نخواهد بود.

مقوله ارتداد، با سه موضوع اساسی جان، مال و ناموس افراد، درگیر است. یعنی حکم صادرشده درمورد مرتد شامل سه گزینه هم‌عرض است:

۱. گرفتن جان یک انسان و پایان‌بخشیدن به حیات او؛
۲. جداسدن از همسر، در صورتی‌که در دسترس مسلمانان نباشد و به قتل نرسد؛
۳. محرومیت از تصرف در اموال و تقسیم کلیه اموال او بین فرزندان مسلمانانش.

بسا خانواده‌هایی که بنیان آن‌ها با یک فتوای حساب‌نشده، از هم پاشیده و می‌پاشد و بسا همسران دل‌بسته به یکدیگر که برخلاف تمایل خویش از هم جدا شده و می‌شوند و فرزندان‌ی که از نعمت آرامش و تربیت و سرپرست دلسوز و مهربانی به نام پدر یا مادر، محروم گردیده و می‌گردند و بسا انسان‌های بی‌گناهی که بدون اقدام به قتل و فساد، به چوبه‌های دار یا جوخه‌های اعدام یا ترور، سپرده شده و می‌شوند و بسا اموالی که بدون حق، از صاحبانش مصادره شده و می‌شود.

حکم هر یک از این اقدامات (برفرض تحقق) بسیار شدید است و هر یک از این امور، جزء بزرگترین گناهان شمرده شده‌اند. این همه تبعات، و آن‌همه تساهل در کشف حقیقت و گشاده‌دستی در مصداق‌یابی برای ارتداد و مرتد، شگفتی‌آور است و بسیار دردناک.

روایات دسته دوم

روایات معتبره‌ای وجود دارند که باعث گرایش به تضییق در تعیین مفهوم ارتداد می‌گردند و کفر، شرک و شک (که در روایات دسته اول به‌عنوان سبب ارتداد معرفی شدند) را به انکار حقایق بنیادین شریعت، از طرف کسی که حقیقتاً و قلباً آن حقایق را پذیرفته است منحصر می‌سازند.

این روایات در زمینه‌های مختلف، به تبیین مفهومی مضیق از اسباب ارتداد می‌پردازند و روایات دسته اول را از جهات گوناگون تخصیص، تفسیر و یا تقیید می‌کنند. از نظر مبانی پذیرفته‌شده فقه، تردیدی وجود ندارد که با وجود روایات مخصوصه، مقیده یا مفسره، تمامی روایاتی که ظاهر آن‌ها به اطلاق یا شمول فرامی‌خوانند، درخصوص استناد به ظاهر آن‌ها، از اعتبار ساقط می‌گردند. یعنی تنها راه استناد صحیح و معتبر آن است که مقصود و مفهوم هر دو دسته را به مفاد روایات مخصوصه، مقیده و مفسره، بازگرداند. اکنون برخی از این روایات را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. در گزارشی معتبر زرارة بن اعین از امام صادق (ع) نقل می‌کند:

«اگر بندگان خدا، در زمانی که حقیقتی را درک نمی‌کنند، از عمل بازمانند و آن را انکار نکنند، کافر نمی‌شوند»^۱.

در این روایت، تصریح شده است که جحد، تنها موجب کفر است. به عبارت دیگر، عدم پذیرش عملی و نظری یک حقیقت ادعایی از سوی آدمیان، در صورتی که انکار نکنند (لم یجحدوا) موجب کفر نمی‌شود. یعنی وقتی دلیلی برای انکار یا اثبات حقیقت ادعایی نمی‌یابند، باید همچنان آن را محتمل الصحة و البطلان بدانند و نه مقطوع البطلان. چرا که انکار یک مطلب، در صورتی منطقی و علمی است که دلیلی بر بطلان آن داشته باشیم یا دلیلی بر صحت نقیض یا ضد آن وجود داشته باشد. در غیر این صورت باید هر دو احتمال را در نظر گرفت، که از آن به عنوان توقف در پذیرش یا عدم پذیرش احتمالات، تعبیر می‌شود. بنابراین، شک در حقانیت هیچ حقیقتی، موجب کفر نمی‌شود چرا که شک به معنای عدم تحقق نفی یا اثبات مطلب است و این به هیچ نوع انکاری نمی‌انجامد.

۲. در گزارشی صحیح (معتبر)، محمد بن مسلم می‌گوید:

از امام باقر (ع) شنیدم: «هر چیزی که برآمده اقرار و تسلیم در برابر حق باشد، ایمان است و هر چیزی که برآمده انکار و جحد باشد، کفر است»^۲.

در این روایت نیز از جحد، به عنوان انگیزه عمومی کفر یاد شده است. سخن امام (ع) این است که باید در برابر هر حقیقتی که حقانیت آن برای آدمی اثبات می‌گردد، تسلیم و پذیرا بود و از انکار و لجبازی در برابر آنچه عقل و دل آدمی آن را پذیرفته است، پرهیز کرد.

۱. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابن بکیر عن زرارة عن ابی عبدالله (ع) قال: لو ان العباد اذا جهلوا، وقفوا و لم یجحدوا، لم یکفروا. کافی، ج ۲، ص ۳۸۸.

۲. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن محمد بن مسلم، قال: سمعت ابا جعفر (ع) یقول: کل شیء یجره الاقرار و التسليم، فهو الايمان و کل شیء یجره الانکار و الجحد، فهو الکفر. کافی، ج ۲، ص ۳۸۷.

این رویکرد عقلانی و اخلاقی ائمه هدی (ع) و شریعت محمدی (ص) کجا و اصرار برخی فتاوی به تحمیل عقیده‌های ضدعلمی، با استفاده از تهدید به قتل و غارت مال و ناموس کجا؟! اگر مبتنی بر همین سفارش امام باقر (ع)، مسلمانی به ترجیح اندیشه‌ای علمی بر اندیشه رایج اسلامی (با رویکردهای رایج فقهی) برسد، آیا نباید از طریق اقرار و تسلیم، با آن مواجه شود؟ آیا باید طریق انکار و جحد را نسبت به اندیشه علمی درپیش گیرد؟!

مگر نه این که امام باقر (ع) بدون استثنا فرموده است: «هرچیزی که نتیجه اقرار و تسلیم به حقانیت آن باشد، ایمان است و هرچیزی که برآمده از انکار و جحد باشد، کفر است»؟ به عبارت «کل شیء: هرچیزی» در هر دو مورد ایمان و کفر، توجه شود! آیا انکار حقایق علمی اثبات شده، به صرف مخالفت آن‌ها با گرایش‌ها و راهکارهای رایج فقهی، مصداق کفر مورد نظر این روایت نیست؟! (پاسخ به این پرسش‌ها را در جای دیگری باید جست!)

۳. در گزارشی معتبر، محمدبن مسلم می‌گوید:

من در سمت چپ امام صادق (ع) و زراره در سمت راست ایشان نشسته بودیم. ابوبصیر وارد شد و از امام پرسید: «در باره کسی که در خدا شک کند چه می‌گویی؟». امام پاسخ داد: «کافر است». پرسید: «کسی که در رسول خدا شک کند؟». امام پاسخ داد: «کافر است». سپس امام (ع) رو به زراره کردند و گفتند: «منحصراً زمانی کافر می‌شود که حقیقت را انکار کند: انما یکفر اذا جحد».^۱

۱. عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن خلف بن حماد عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم، قال: كنت عند ابي عبد الله (ع) جالسا عن يساره و زراره عن يمينه، فدخل عليه ابوبصير فقال: يا ابا عبد الله، ماتقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا ابا محمد. قال: فشكل في رسول الله؟ فقال: كافر. قال: ثم التفت الى زراره، فقال: انما يكفر اذا جحد. کافی، ج ۲، ص ۳۹۹.

در این روایت به روشنی معلوم می‌گردد که سببیت شک، برای کفر و ارتداد که در روایات دسته اول (روایت‌های شماره ۲ و ۵) آمده بود، منحصر به صورتی است که ناشی از انگیزه جحود و انکار باشد.

این همان مفهومی است که به موجب آن مدعی شدم که مقصود از شک، در آن روایات، معنا و مفهوم فعل متعدی، یعنی تشکیک است، چرا که شک (در معنای فعل لازم) امری غیرارادی است و در امور غیراختیاری نمی‌توان امر و نهی کرد و پاداش یا کیفری برای صاحب و واجد آن در نظر گرفت و باتوجه به حقیقت مفهوم جحد و انکار، سخن گفتن از شک و جحد در کنار هم، عملاً صحیح نیست. بنابراین و باتوجه به لزوم حمل سخن حکیم بر مقتضای حکمت، اطمینان پیدا می‌شود که مراد امام(ع) چیزی نیست جز تشکیک ناشی از جحد و انکار حقایق، که امری ارادی و ظالمانه است.

۴. در گزارشی معتبر، هاشم، معروف به صاحب البرید، می‌گوید:

من و محمد بن مسلم و ابوالخطاب با هم بودیم. ابوالخطاب پرسید: چه می‌گویید درباره کسی که عقیده شیعه در مورد امامت را نپذیرفته است؟ من گفتم: کسی که نپذیرد کافر است. ابوالخطاب گفت: تا وقتی دلیلی برایش بیان نشود کافر نیست، پس از اقامه دلیل، اگر حق را نپذیرفت کافر می‌شود. محمد بن مسلم گفت: سبحان الله (منزه است خدا از این نسبت‌ها) چگونه کافر است اگر نشناسد و نپذیرد و انکار نکند؟! تا هنگامی که انکار نکند کافر نیست. پس از اتمام مراسم حج، خدمت امام صادق(ع) رسیدم و داستان را بازگفتم. امام هر سه نفر ما را به حضور خویش نزد جمره وسطی فراخواند. ما نیز در محضر ایشان گرد هم آمدیم. امام(ع) در مورد کسانی که حقیقت عقیده شیعه را نمی‌شناسند و نمی‌پذیرند از خدمت‌کاران، اهل و عیال، اهل یمن، بادیه نشین‌ها و...، پرسش‌هایی را مطرح کردند. من گفتم که هر کس عقیده شیعه را نشناسد و نپذیرد کافر است. امام در رد سخنان من فرمود: سبحان الله (پاک و منزه است خدا از این نسبت‌ها) این دیدگاه

خوارج است. بعداً ادامه دادند: اگر می‌خواهید، من نظرم را بگویم. من گفتم: نه، لازم نیست. گمان بردم که امام(ع) می‌خواهد ما را به دیدگاه محمدبن مسلم ارجاع دهد.^۱

دیدگاه محمدبن مسلم این بود که اگر دلایل حقانیت عقاید به افراد عرضه شود ولی آن‌ها قانع نشوند و نپذیرند، کفر نورزیده‌اند و منحصرأ در صورت جحد و انکار حقیقت است که کفر ورزیده‌اند. این دیدگاه درمقابل دو دیدگاه دیگر لزوم پذیرش بدون دلیل که دیدگاه هاشم بود و افراطی‌ترین دیدگاه در بین مسلمانان است و لزوم پذیرش، پس از ارائه دلیل، خواه قانع‌کننده باشد یا خیر، که دیدگاه ابوالخطاب بود

۱. علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عبدالرحمن بن الحجاج عن هاشم صاحب البرید، قال: كنت انا و محمدبن مسلم و ابوالخطاب مجتمعین، فقال لنا ابوالخطاب: ماتقولون فیمن لم یعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم یعرف هذا الأمر فهو کافر. فقال ابوالخطاب: لیس بکافر حتی تقوم علیه الحججه، فإذا قامت علیه الحججه فلم یعرف فهو کافر. فقال محمدبن مسلم: سبحان الله، ماله اذا لم یعرف و لم یجحد یکفر؟! لیس بکافر اذا لم یجحد. قال: فلما حججت دخلت علی ابی عبدالله(ع) فأخبرته بذلك. فقال: انک قد حضرت و غابا. ولكن موعدکم اللیله، الجمره الوسطی بمنی. فلما کانت اللیله اجتمعنا عنده و ابوالخطاب و محمدبن مسلم، فتناول و ساده فوضعها فی صدره، ثم قال لنا: ما تقولون فی خدمکم و نسائکم و اهلیکم؟ الیس یشهدون ان لا اله الا الله؟ قلت: بلی. قال: ألیس یشهدون أن محمدا رسول الله(ص)؟ قلت: بلی. قال: الیس یصلون و یصومون و یحجون؟ قلت: بلی. قال: فیعرفون ما انتم علیه؟ قلت: لا. قال: فماههم عندکم؟ قلت: من لم یعرف هذا الأمر فهو کافر. قال: سبحان الله. اما رأیت اهل الطریق و اهل المیاه؟ قلت: بلی. قال: الیس یصلون و یصومون و یحجون؟ ألیس یشهدون ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله؟ قلت: بلی. قال: فیعرفون ما انتم علیه؟ قلت: لا. قال: فماههم عندکم؟ قلت: من لم یعرف هذا الأمر فهو کافر. قال: سبحان الله. اما رأیت الکعبه و الطواف و اهل الیمن و تعلقهم بأستار الکعبه؟ قلت: بلی. قال: ألیس یشهدون ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله(ص) و یصلون و یصومون و یحجون؟ قلت: بلی. قال: فیعرفون ما انتم علیه؟ قلت: لا. قال: فما تقولون فیهم؟ قلت: من لم یعرف فهو کافر. قال: سبحان الله، هذا قول الخوارج. ثم قال: إن شئتم أخبرتکم؟ فقلت: أنا: لا. فقال: اما انه شرٌ علیکم ان تقولوا بشیء مالم تسمعه منا. قال: فظننت أنه یدیرنا علی قول محمدبن مسلم. کافی، ج ۲، ص ۴۰۱ و ۴۰۲، ش ۱.

(گرچه ظاهراً افراط کمتری در آن دیده می‌شود) عرضه شده و مطابق اقرار حامی افراطی‌ترین دیدگاه، نظر امام(ع) به دیدگاه محمدبن مسلم نزدیک بوده است.

این سخن ماندگار امام صادق(ع) که می‌گوید: «کافر خواندن کسی که جحد و انکار نورزیده، دیدگاه خوارج است». سخنی است که زنگ خطر را برای تکفیرکنندگان و مدافعان نظریه توسعه در مفهوم کفر و ارتداد، به صدا درآورده است و هشدار می‌دهد که باید همه را به تفکری دوباره و بازبینی و ممانعت از نسبت‌دادن کفر و ارتداد به این و آن، وادار سازد. این که برخی تصور کنند همگان باید به دلایل موردپذیرش آنان، اعتماد کرده و قانع شوند وگرنه کافر شمرده می‌شوند» (دیدگاه ابوالخطاب) نیز باصراحت از سوی امام صادق(ع) مردود اعلام شده است.

این نکته‌ای قابل توجه برای فقیهان و محققان است که باکمال تأسف در رویکردهای رایج فقهی، کمتر به آن توجه شده است و اکثر فتاوی رایج، بدون توجه به این بخش از روایت، صادر شده است. بنا بر این روایت، تنها در صورتی که برای فرد منکر، حقیقتی از روی علم و اطمینان آشکار شود ولی برخلاف آن حقیقت دریافتی، اظهار نظر کرده و عمل کند، حقیقتاً کافر شمرده می‌شود. البته برای تحقق مصداق ارتداد، علاوه بر کفر، باید قصد گمراه کردن دیگران و اقدام به فتنه‌انگیزی نیز احراز شود (که مفاد آیات قرآن و برخی روایات است).

از آن پس باید در مورد ثبات یا تغییر حکم ارتداد در دوران فتنه، که حق و باطل در هم آمیخته و امکان عادی برای کشف حقیقت از سوی عموم مردم وجود ندارد، به بررسی پرداخت تا این مطلب، از نظر علمی به سرانجامی مطلوب برسد.

۵. در گزارشی با سند معتبر از امام صادق(ع) می‌خوانیم:

«هر مسلمانی که مرتد شود و از اسلام رویگردان شده و نبوت محمد(ص) را انکار کند و او را تکذیب کند، خودش مباح است...»^۱

در این روایت از عبارت: «ارتد عن الاسلام و جحد محمدا نبوته و کذبته: مرتدشدن از اسلام، انکار نبوت و تکذیب پیامبر»، برای اثبات حکم ارتداد، بهره گرفته شده است. یعنی باز هم سخن از جحد و انکار است و البته عنوان تکذیب نیز به آن افزوده شده است. توجه به این نکته لازم است که در مقام تقیید، تمامی قیودی که در متون روایات معتبره آمده‌اند را باید در نظر گرفت و تنها مصادیقی که واجد همه قیود باشند را می‌توان به عنوان مصداق حقیقی حکم مورد نظر معرفی کرد. فقدان هر یک از قیود، سبب خروج آن مصداق از شمول حکم می‌شود.

۶. در گزارشی معتبر از امام صادق(ع) آمده است:

«...و از دین و ایمان به سوی کفر خارج نمی‌کند آدمی را مگر جحد و حرام‌شمردن چیزی که علم به حلال بودن آن دارد یا حلال‌شمردن چیزی که علم به حرمت آن دارد (استحلال) و التزام نظری و عملی به نتایج جحد و استحلال...»^۲

استفاده از نفی و استثناء (لا یخرجه الی الکفر، إلا الجحد و الاستحلال) در این روایت، دلالت روشنی بر انحصار دارد. تصریح به اینکه هیچ چیز موجب کفر

۱. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و علی بن ابراهیم عن ابیه و عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعاً عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار الساباطی قال: سمعت ابا عبد الله(ع) یقول: کل مسلم بین مسلمین، ارتد عن الاسلام و جحد رسول الله(ص) نبوته و کذبته فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه... کافی، ج ۶، ص ۱۷۴، ش ۱. تهذیب، ج ۹، ص ۳۷۴، ش ۵. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۴۹، ش ۳۵۴۶.

۲. علی بن ابراهیم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابی نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحیم القصیر قال: کتبت مع عبد الملک بن اعین الی ابی عبد الله(ع) أسأله عن الایمان ما هو؟ فکتب الیّ مع عبد الملک بن اعین: ...و لا یخرجه الی الکفر إلا الجحد و الاستحلال، أن یقول للحلال هذا حرام و للحرام هذا حلال و دان بذلک، فعندها یكون خارجاً من الاسلام و الایمان، داخلاً فی الکفر... کافی، ج ۲، ص ۲۷.

نمی‌شود، جز جحود و استحلال و التزام به آن‌ها، در کنار سایر روایات قائل به انحصار، هرگونه تردید در تخصیص عمومات، تقیید مطلقات و تفسیر مبهمات را ناموجه می‌گرداند. (روایات شماره ۳ که از واژه «انما» بهره گرفته است و شماره ۱ که با واژه «لو» امتناعیه، تصریح به عدم کفر در صورت عدم جحد می‌کند و شماره ۴ که صراحتاً قائل به عدم کفر در صورت عدم انکار بود و...).

۷. در روایت شماره ۶ از دسته اول نیز تصریح شده بود هرکس یکی از فرائض و واجبات را به‌جا نیاورد و حقیقت آن را انکار کند، کفر ورزیده است...^۱ در این روایت هم سخن از جحد است. تأکید بر موضوعیت جحد در تحقق کفر و شرک، نشانگر عدم صحت رویکردهایی است که به این نکته اساسی در بحث کفر و ارتداد، بی‌توجهی کرده‌اند.

این‌ها نمونه‌ای بود از روایاتی که بر انگیزه جحد و انکار، به‌عنوان شرط یا قید کفر و ارتداد، تأکید کرده‌اند. پژوهشگران و کارشناسان مسائل فقهی و حقوقی، می‌توانند به کتاب‌ها و مجامع روایی شیعه و اهل سنت مراجعه کنند تا مدارک و مؤیدات بیشتری برای این تقیید، بیابند.^۲

بررسی روایات

با مراجعه به متون روایی یادشده (در هر دو دسته)، نکاتی روشن می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) در بین اصحاب ائمه هدی (ع) درمورد مفهوم کفر و شرکی که موجب ارتداد می‌شوند، اختلاف نظر جدی وجود داشته است. برخی از آنان دیدگاهی

۱. عن الصادق (ع): ان الله عزوجل فرّض فرائض موجبات علی العباد فمن ترک فریضه من الموجبات فلم يعمل بها و جحدھا کان کافراً... کافی، ج ۲، ص ۳۸۳.

۲. نک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۴۹. کنز العمال، ج ۱، ص ۹۱. مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۴۰۵. المعجم الکبیر، ج ۱۰، ص ۹۷، ش ۱۰۰۷۶. وسائل الشیعه، ج ۲۸.

همچون دیدگاه خوارج داشته‌اند و هر فردی را که مخالف اندیشه‌های مذهبی خویش می‌یافتند، تکفیر کرده و او را مرتد می‌خواندند. در برابر این گروه، کسانی بودند که تنها مخالفان بی‌خبر و غیرمطلع از دلایل خود را مجاز به دگرباشی و دگراندیشی می‌دانستند و دیگران را تکفیر می‌کردند. گروه سوم (که نظریه آنان مورد تأیید و محصول نهایی روایات است) معتقد بودند تنها افرادی که حقیقت را یافته و از روی عناد و ستم آن را انکار کرده و برخلاف حق رفتار می‌کنند، کافر محسوب می‌شوند و بر بقیه افراد، عنوان کافر، صدق نمی‌کند.

این اختلاف شدید در زمان ائمه هدی (ع) نسبت به درک مفهوم کفر و ارتداد، اساس تفکری که می‌خواهد غیراختلافی بودن مفهوم ارتداد بین تمامی عالمان مسلمان را ادعا کند و راه هرگونه اصلاح در تفکر دینی و شرعی را به بهانه اجماعی بودن (که ادعایی ناروا است) مسدود کند، از بیخ و بن منهدم می‌کند. لازمه این روایت، آن است که از دوقطبی کردن ساحت اندیشه و عمل (ایمان و کفر) به سه‌قطبی ایمان، توقف (سرگردانی و تحقیق) و کفر، باور پیدا کنیم و سهم بخش میانی را نیز در نظر بگیریم.

ب) نتیجه آن اختلاف نظر را در نقل روایات نیز می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه به روایت دوم دسته اول (که آن را «گزارش نخست» می‌نامیم) و روایت سوم دسته دوم (که آن را «گزارش دوم» می‌خوانیم) نگاه کنید! گزارش نخست از امام صادق (ع) نقل می‌کند که شک در خدا و رسول، موجب کفر است. همین مطلب در گزارش دوم نیز آمده است. تنها تفاوتی که بین این دو روایت وجود دارد این است که بخش دیگری از حقیقت، تنها در گزارش دوم آمده است، حال آنکه در گزارش نخست، یادی از آن نشده است.

یعنی تا آنجا که شک در خدا و رسول را موجب کفر می‌داند، هر دو روایت آن را تأیید می‌کنند، ولی در گزارش دوم آمده است: «مقصود انحصاری از شک، جحد و

انکار است». توضیحی که در گزارش دوم آمده است، به یکباره تمامی مقصود را تغییر می‌دهد و آن را مفهومی متفاوت می‌بخشد. این بخش تعیین‌کننده، در گزارش نخست، وجود ندارد و به همین دلیل، کسانی که از گزارش دوم، غافل بوده‌اند توسعه‌ای عجیب و غیرمنطقی به مفهوم کفر داده‌اند که متأسفانه آثار مخرب آن را در چهره گرایش فقهی رایج می‌توان مشاهده کرد.

رویکردی که باتوجه به مبانی کلامی و اصولی درمورد شک (به‌عنوان امری غیرارادی)، کاملاً نامعقول است و چهره شریعت محمدی (ص) را در مجامع علمی و حقوقی، شدیداً مخدوش کرده و می‌کند. سخن از این است که حکم به انحصار کفر در جحد و انکار، گرچه در روایتی متفاوت بیان شده باشد، برای آنانی که از پس اعصار و قرون به مجموعه دلایل منقول مراجعه می‌کنند، در حکم گزارش متفاوت از یک واقعه نیست. یعنی نمی‌توان به روایتی که تنها بخشی از حقیقت، در آن مندرج است و بخش دیگر آن مفقود است (و بخش مفقود آن در روایت دیگر موجود است)، برای اثبات حکم شرعی، استناد کرد. این مقتضای حمل مطلق بر مقید و یا حمل عام بر خاص است، که روش پذیرفته‌شده علمی است.

پ) هر دو دسته روایات وارده درمورد کفر و ایمان را باید در سایه مجموعه روایاتی که درمورد چگونگی «معرفت: شناخت و پذیرش» گزارش شد، ارزیابی کنیم. یعنی در همه حال باید متوجه باشیم پذیرش یا عدم‌پذیرش ذهنی و قلبی اندیشه‌ها، اموری غیرارادی و غیراختیاری‌اند.

در آن روایات معتبره (که منطبق با رویکرد عقلانی نیز بودند و درحقیقت مؤیداتی برای حکم عقل، به‌شمار می‌آمدند) تأکید و تأیید شده بود که آدمیان، نسبت به پذیرش یا عدم‌پذیرش درونی پدیده‌ها، هیچ نقشی ندارند و کاملاً منفعل‌اند و این خداست (یا سرشت و طبیعت آدمی که او بنیاد نهاده است) که در مسئله معرفت، تأثیرگذار است. بنابراین، هرگز نمی‌توان بحث دقیق تغییر عقیده (که متأسفانه با بحث

ارتداد، یکسان شمرده شده است) را بدون توجه به آن بحث کلیدی، پی‌گیری کرد و انتظار نتایج علمی و اطمینان‌آور داشت.

ت) از بررسی این روایات (در کنار دلیل یا دلایل عقلی) باید برای کشف مبنای فقهی، بهره‌گرفت و پس از تعیین مبنای مشخص کلامی و فقهی درخصوص کفر و ایمان، به بحث تغییر عقیده و چندوچون آن از منظر شریعت محمدی (ص) و ارتباط یا تفکیک آن از بحث ارتداد پرداخت.

ث) در این روایات، با پدیده‌ای به نام مشترکات لفظی نیز مواجه بودیم. با دقت‌های علمی لازم، باید از دام آن‌ها رها شده و از توسعه عناوین کیفری، شدیداً پرهیز شود. ضمناً نباید از رویکردهای مشهور و رایج، مانعی بر سر راه بررسی‌های علمی دقیق ساخته شود.

هر غیرمؤمن یا غیرمسلمانی، کافر نیست

۵.۴. برخلاف نظریه کلامی و فقهی رایج، که نسبت آدمیان با شریعت محمدی (ص) را به دو گونه «ایمان و کفر» یا «اسلام و کفر» تقلیل داده و می‌دهند، گزارش‌های صحیح و معتبر فراوانی از قرآن، پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) در مورد گروه‌های میانه‌ای که نه مسلم و مؤمن‌اند و نه کافر، به ما رسیده است که باکمال تعجب در مفهوم‌یابی کفر و ارتداد، اساساً به آن توجهی نشده است.

چگونه ممکن است به تفسیر و تبیین مقصود شارع پرداخت و این‌گونه نسبت به گزارش‌های دقیق و تاریخی و تصریحات مفسران اصلی شریعت، بی‌تفاوت بود؟!

اکنون به بررسی این گزارش‌ها در بیان ائمه هدی (ع) می‌پردازم تا معلوم گردد که این گزارش‌های جانب‌دارانه و تأکید حجج الهی بر پذیرش واقعیت، چگونه بر تصورات غیرواقع‌گرایانه رایج فقهی، خط بطلان می‌کشد. این مطلب، چیزی جز رسمیت‌بخشیدن به چندگانگی رویکرد آدمیان نسبت به آموزه‌های شریعت و باطل‌دانستن اصرار بر دوگانگی «کفر و ایمان» نیست.

نگاه دقیق و مؤثر به این گزارشات صادقانه و کارشناسانه حجج الهی (ع) به عنوان تعیین و تفسیر موضوع بحث و نگاه نهایی به مصادیق موردنظر در بحث ارتداد، نه تنها لازم است که نادیده گرفتن آن از سوی محققان و فقهای شیعه، هیچ وجه علمی و شرعی نداشته و نخواهد داشت.

نمونه‌هایی از این گزارش‌ها را از نظر می‌گذرانیم:

۱. در روایتی معتبر (صحیح) زرارة بن اعین نقل کرده است:

من با یکی از برادرانم نزد امام باقر (ع) رفتم. من به امام گفتم: ... هر کس با عقیده ما موافق باشد او را دوست می‌داریم و هر کس مخالف ما باشد، از او دوری می‌گزینیم. امام (ع) گفت: ای زراره، سخن خدا از سخن تو درست‌تر است، پس کجاست جایگاه آنانی که خداوند درباره ایشان گفته است «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ... مگر افراد ضعیف نگه داشته شده‌ای که نه چاره‌ای به کفر می‌بایند و نه راه هدایتی به ایمان می‌برند؟» کجاست جایگاه آنانی که «مرجون لأمر الله: امیدوار به رحمت خداوند، کسانی که کارهای نیک و بد را به هم در آمیختند؟» کجا است جایگاه «اصحاب اعراف»؟ و کجاست جایگاه «مؤلفة قلوبهم»؟^۱

در این روایت از گروه‌های انسانی مرتبط با مسلمانان در مجموعه‌ای که عنوان شهروندان جامعه اسلامی، به آنان داده می‌شود (غیر از اهل کتاب، کفار و مشرکان) با

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَحُمْرَانَ أَوْ أَنَا وَبَكَيْرٍ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع. قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّا نَمُدُّ الْمُطْمَأَنَّاتِ. قَالَ: وَمَا الْمُطْمَأَنَّاتُ؟ قُلْتُ: التُّرُ. مَنْ وَأَفْقَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ تَوَكُّيًّا وَمَنْ خَالَفَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ بَرُّنًا مِنْهُ. فَقَالَ لِي: يَا زُرَّارَةَ، قَوْلُ اللَّهِ أَصْدَقُ مِنْ قَوْلِكَ. فَأَيْنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا؟ أَيْنَ الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ؟ أَيْنَ الَّذِينَ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا؟ أَيْنَ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ؟ أَيْنَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبَهُمْ؟ كَافِي، ج ۲، ص ۳۸۲.

عناوین: مستضعفان فکری و امیدواران غیرمؤمن و مؤلفه قلوبهم (کسانی که ایمان به رسالت پیامبر خدا پیدا نکرده‌اند و در حال شک نسبت به آن هستند) و اصحاب اعراف، یاد شده است و همه این عناوین، که نه در پی انتساب به ایمان‌اند و نه در پی انتساب به کفر، را با مستند قرآنی غیرقابل انکار، معرفی کرده است و از تبری جستن از آنان شدیداً پرهیز داده است.

امام باقر(ع) رفتار و اندیشه زراره در دوگانه دیدن رویکرد بشر نسبت به حقیقت (ایمان یا کفر) و محبت یا نفرت نسبت به آن دو گزینه را شدیداً مورد توییح و سرزنش قرار داده‌اند و رسماً از حضور واقعی رویکردهای غیرجانب‌دارانه و میانه، یاد کرده‌اند و انکار آن‌ها را به منزله گمراهی و بی‌اعتنایی به سخن خدای سبحان دانسته‌اند.

۲. در این موضوع، روایت دیگری وجود دارد که باصراحت از شش گروه بودن مردم در خصوص گرایشات فکری، یاد کرده است (النَّاسُ عَلَى سِتَّةِ أَصْنَافٍ) و در خصوص مستضعفین و آیه‌ای که در روایت پیشین، امام باقر(ع) به آن استناد کرده‌اند. امام صادق(ع) نیز در این روایت گفته‌اند: «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةَ إِلَى الْكُفْرِ وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ: نه چاره‌ای به کفر می‌یابند و نه راه هدایتی به ایمان می‌برند»^۱.

۳. در روایتی (معتبر و طولانی) زرارة بن اعین در بخشی از گفت‌وگوی خویش با امام باقر(ع) می‌گوید:

«...امام(ع) پرسید: چه می‌گویی در مورد این سخن خدا: «مستضعفینی که نه چاره‌ای دارند و نه به راه ایمان هدایت می‌شوند»؟ گفتم: آنان یا مؤمن‌اند و یا کافر. پس امام(ع) گفت: قسم به خدا، آنان نه مؤمن‌اند و نه کافر. سپس امام(ع) رو به من کرده و پرسید: چه می‌گویی در مورد اصحاب

اعراف؟ گفتم: آنان یا مؤمن‌اند و یا کافر، اگر داخل بهشت شوند، مؤمن‌اند و اگر داخل آتش بشوند، کافرند. پس امام(ع) گفت: قسم به خدا که آنان نه مؤمن‌اند و نه کافر...»^۱

در این روایت نیز از رویکرد جزمی به دو دسته تقسیم کردن آدمیان و مؤمن یا کافر دانستن خلق خدا، شدیداً پرهیز داده شده و حجت خدا با قسم به خدا (که شدیدترین نوع تأکید را می‌رساند) این رویکرد جزمی و تنگ دوگانگی را مردود می‌داند.

۴. در روایتی دیگر با سند صحیح از امام باقر(ع) نقل شده است:

«مستضعفان، کسانی‌اند که نه حيله‌ای به ایمان دارند و نه کفر می‌ورزند، کودکان و مردان و زنان بزرگسالی که عقل و درکی شبیه کودکان دارند.»^۲

همین مضمون در دو روایت دیگر (که با سند معتبر در همین باب اصول کافی، شماره‌های ۱ و ۳ نقل شده است) تکرار شده است تا معلوم گردد که سخن از یک یا دو روایت غیرمعتبر نیست، بلکه روایات بسیاری بر این موضوع دلالت می‌کنند. این روایات به واقعیت غیرقابل‌انکاری اشاره می‌کنند که نفی‌کننده رویکرد رایج فقهی نسبت به دوگانه‌بودن نسبت آدمیان در برابر حقیقت، یعنی کفر یا ایمان است و صریحاً از وجود گروه‌های دیگری همچون مستضعفان فکری (که نه مؤمن‌اند و نه کافر) خبر می‌دهد.

۱... فَقَالَ: مَا تَقُولُ فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» إِلَى الْإِيمَانِ؟ فَقُلْتُ: مَا هُمْ إِلَّا مُؤْمِنِينَ أَوْ كَافِرِينَ. فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَلَا كَافِرِينَ. ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ: مَا تَقُولُ فِي أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ؟ فَقُلْتُ: مَا هُمْ إِلَّا مُؤْمِنِينَ أَوْ كَافِرِينَ، إِنْ دَخَلُوا الْجَنَّةَ فَهُمْ مُؤْمِنُونَ وَإِنْ دَخَلُوا النَّارَ فَهُمْ كَافِرُونَ. فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَلَا كَافِرِينَ...
کافی، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْمُسْتَضْعَفُونَ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا قَالَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الْإِيمَانِ وَلَا يَكْفُرُونَ، الصَّبِيَّانَ وَ أَشْبَاهَهُمْ عُقُولِ الصَّبِيَّانِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ. کافی، ج ۲، ص ۴۰۴.

مطلب بسیار مهم دیگری که در این روایت صحیحه وجود دارد و دقیقاً برخلاف برداشت فقهی رایج است، مسئله ایمان کودکان و بزرگسالانی است که درک و فهمشان به اندازه فهم کودکان است (و رشد فکری و علمی ندارند). امام باقر(ع) این گروه‌ها را نه مؤمن و نه کافر، دانسته است. یعنی ایمان ناآگاهانه و تقلیدی، درحقیقت عدم ایمان است. عنوان حقیقی این گروه‌های انسانی را مستضعف باید گذاشت؛ خواه نام ادعایی‌شان مسلمان باشد یا مسیحی یا بودایی یا هر عنوان دیگر.

در ادامه بحث آشکار خواهد شد از نظر امام صادق(ع) اکثریت مردم دنیا را گروه‌های مستضعف فکری تشکیل می‌دهند! یعنی آنانی که در شک و تحیر به سر می‌برند.

در مورد تعریف مستضعف نیز روایات معتبری وجود دارند که می‌گویند: «هرکس که تفاوت اندیشه‌ها و عقاید مختلف را نداند و راهی برای اثبات یا رد آنها نشناسد، مستضعف شمرده می‌شود».^۱

بسیاری از مردم دنیا در همه زمان‌ها، آشنایی چندانی با دلایل اندیشه‌های مطرح در شرایع الهی و یا اندیشه‌های بشری ندارند و از مباحث فلسفی و کلامی دنیای قدیم و جدید، دور مانده‌اند. به‌همین خاطر، قدرت سره و ناسره کردن اندیشه‌ها را نداشته و اگر در معرض اندیشه‌های متفاوت قرار گیرند، متحیر و مردد می‌گردند.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: مَنْ عَرَفَ اخْتِلَافَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ. کافی، ج ۲، ص ۴۰۵.
 نک: کافی، ج ۲، ص ۴۰۶، ش ۱۰ و ۱۱: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورِ الْخُرَاعِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الضَّعْفَاءِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: «الضَّعِيفُ مَنْ لَمْ تَرْفَعْ إِلَيْهِ حُجَّةً وَ لَمْ يَعْرِفِ الْاِخْتِلَافَ، فَإِذَا عَرَفَ الْاِخْتِلَافَ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ».

این گونه افراد، نه مؤمن حقیقی اند و نه کافر شمرده می‌شوند، بلکه ایشان را مستضعفان فکری خوانده‌اند و حقیقتاً نیز چنین است (حتی اگر به صورت تقلیدی، به انجام مناسک و مراسم رسمی یک شریعت بیردازند ولی به هنگام پرسش از چرایی آن رفتار، نسبت به دلیل انجام آن‌ها دچار تردید باشند).

اقرار بزرگ حجج الهی به قرار گرفتن این اکثریت کم‌نظیر آدمیان در حدفاصل بین ایمان و کفر و دایره تردید و شک و پرهیزدادن فقیهان بزرگی چون زرارة بن اعین از رویکرد کافر خواندن هر غیر مؤمن و تصریح بر کافر نبودن آنان، بزرگ‌ترین نشانه و دلیل از رویکرد حقیقی شریعت محمدی (ص) بر لزوم پذیرش موجودیت این گروه بزرگ انسانی در جامعه اسلامی و لزوم تحمل آن از سوی مؤمنان است.

بنابراین، هرگونه رویکرد سخت‌گیرانه و گرایش حذفی، مطابق گزارش امام باقر (ع) رویکردی خوارج‌گونه ارزیابی می‌شود.^۱

۵. روایات دیگری نیز وجود دارند که گروه‌های «مرجون لأمرالله: امیدواران رحمت خدا» و «مؤلفه قلوبهم: دلجویی شدگان» را نیز جزء آدمیانی می‌شمارند که به نبوت نبی خاتم ایمان نداشته‌اند و در مورد آن دچار تردید و شک بوده‌اند. اگر چه نسبت به خدا، ایمان داشته‌اند.

چند روایت معتبره را در این زمینه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ مِثْقَلِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الدِّينِ الَّذِي لَا يَسَعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ؟ فَقَالَ: الدِّينُ وَاسِعٌ وَ لَكِنَّ الْخَوَارِجَ ضَمُّوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ مِنْ جَهْلِهِمْ. قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، فَأَحَدَيْتُكَ بِدِينِي الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ؟ فَقَالَ: بَلَى. قُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ الْإِقْرَارَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اتَّوَلَّكُمُ وَ أُبْرَأُ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَ مَنْ رَكِبَ رِقَابِكُمْ وَ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ وَ ظَلَمَكُمْ حَقَّكُمْ. فَقَالَ: مَا جَعَلْتَ شَيْئاً هُوَ وَاللَّهِ الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ. قُلْتُ: فَهَلْ سَلِمَ أَحَدٌ لَّا يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ؟ فَقَالَ: لَا، إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ. قُلْتُ: مَنْ هُمْ؟ قَالَ: نِسَائِكُمْ وَ أَوْلَادِكُمْ. ثُمَّ قَالَ: أَرَأَيْتَ أَمْ أَيْمَنَ؟ فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ مَا كَانَتْ تَعْرِفُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ. كافي، ج ۲، ص ۴۰۵.

الف) در مورد «مرجون لأمرالله» در روایتی معتبره، آمده است:

«آنان کسانی اند که اسلام را ظاهراً پذیرفته‌اند، خدا را به یگانگی پذیرفته ولی ایمانی به بقیه امور ندارند تا مؤمن شمرده شوند و البته چیزی را انکار هم نمی‌کنند تا کافر شمرده شوند»^۱.

این گروه، نه ایمان به پیامبر خدا و آموزه‌های شریعت دارند و نه ادعای پیامبری و از جانب خدا بودن آن‌ها را انکار می‌کنند. بنابراین، نه مؤمن‌اند و نه کافر، بلکه در حد فاصل این دو گروه قرار می‌گیرند.

ب) در مورد «مؤلفة قلوبهم» نیز روایات معتبره‌ای وجود دارند که بر عدم ایمان و کفر ایشان تأکید می‌کنند. گزارش زراره از امام باقر(ع) می‌گوید:

«آنان گروهی‌اند که خدا را به یگانگی پذیرفته‌اند و از عبادت غیر خدا پرهیز می‌کنند ولی نبوت محمد بن عبدالله(ص) را نپذیرفته‌اند. پیامبر خدا این افراد را مورد مهربانی قرار داده و اندیشه‌های خویش را به آنان آموزش می‌داد تا آنان آگاهی یافته و حقیقت را بشناسند»^۲.

۱. أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ قَالَ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ فَفَتَلُوا مِثْلَ حَمْرِهِ وَ جَعْفَرٍ وَ أَشْبَاهَهُمَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَدُوا اللَّهَ وَ تَرَكُوا الشِّرْكَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمْ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ. کافی، ج ۲، ص ۴۰۷ ش ۱. در روایت شماره ۲ نیز همین مضمون با اندک تفاوتی در عبارات، گزارش شده است.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ رَجُلٍ جَمِيعاً عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ قَوْمٌ وَحَدُوا اللَّهَ وَ خَلَعُوا عِبَادَةَ مَنْ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَمْ تَدْخُلِ الْمَعْرِفَةَ قُلُوبُهُمْ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَنَالُهُمْ وَ يَعْرِفُهُمْ لَكَيْمًا يَعْرِفُوا وَ يُعَلِّمُهُمْ. کافی، ج ۲، ص ۴۱۱.

پ) مشابه این گزارش را در روایت شماره ۵ همین باب از کتاب کافی، نیز می‌توان دید. البته روایت دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد (شماره ۲) که در آن به مسئله شک، تصریح کرده است. در این روایت از قول امام باقر (با سند صحیح) آمده است:

«آنان گروهی‌اند که شهادت به یگانگی خدا و نبوت محمد بن عبدالله (ص) داده‌اند ولی در این مطلب دچار شک و تردیدند و در مورد احکامی که از سوی پیامبر خدا آورده شده نیز دچار شک و تردیدند»^۱.

ت) در همین باب گزارشاتی از ائمه هدی (ع) در مورد تعداد این گروه، آمده است که با دیده اعتبار باید به آن نگریست و آن را نمونه واقعی جامعه اسلامی عصر حضور ائمه دانست، عصری که شاخصه آن امکان دست‌یابی به حجت الهی برای مردم (لااقل برای محققان و پژوهشگران) بود.

در این خصوص از امام صادق (ع) نقل شده است:

«مؤلفه قلوبهم، بیش از دوسوم مردم را تشکیل می‌دهند»^۲.

از امام باقر (ع) نقل شده است:

«آنان در هیچ دوره‌ای از دوره‌های گذشته، بیش از امروز نبوده‌اند»^۱.

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة عن ابي جعفر قال: سألت عن قول الله عز وجل - و المؤلفة قلوبهم؟ قال: هم قوم وحنوا الله عز وجل و خلعوا عباده من عبده من دون الله و شهدوا ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله ص و هم في ذلك شكاك في بغض ما جاء به محمدا ص... کافی، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲. علی بن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن إسحاق بن غالب قال: قال أبو عبد الله ع: يا إسحاق، كم ترى أهل هذه الآية، فإن أعطوا منها رضوا و إن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون؟ قال: ثم قال: هم أكثر من ثلثي الناس. کافی، ج ۲، ص ۴۱۲.

یعنی در عصری که امکان کشف حقایق شریعت از طریق حجج ظاهر الهی وجود داشت، بیش از دوسوم مردم را این گروه تشکیل می‌دادند. آیا در عصر ما (که امکان دستیابی به حجت ظاهر الهی موجود نیست) این عدد افزایش یافته و می‌یابد یا کاهش نشان داده و خواهد داد؟!

از مجموع گزارشاتِ صادقانه ائمه هدی(ع) درخصوص مسلمانان و شهروندان جامعه اسلامی در عصر حضور پیامبر خدا(ص) و اولیای او(ع) آشکار می‌گردد اکثر مسلمانان اسمی در همه زمان‌ها، جزء مستضعفان و مؤلفه قلوبهم بوده و گرایشات شرعی آنان با شک و تردید همراه بوده است. نه خبر چندانی از یقین بوده است و نه این گرایش‌های شکاکانه به اندیشه‌های دینی، مانع زندگی بشری بوده است. نه اهل ایمان با این گرایش‌های شکاکانه بیگانه بوده‌اند و نه اکثریت مردم، گرایش‌های خویش را پنهان می‌کردند.

البته افرادی از متکلمان و فقیهان و برخی متعصبان متأثر از اندیشه‌های ایشان، در همان عصر بوده‌اند که با گرایش‌های سخت‌گیرانه و دیدگاه‌های انحصارگرا به مقوله ایمان و کفر، نگاه می‌کردند و سعی بسیاری در تئوریزه کردن آن (بااستناد به برخی آیات و روایات) داشتند.

کار مفسران و معلمان آگاهی چون ائمه هدی(ع)، تبیین و تفسیر حقایق قرآن و وحی بود و طبیعتاً در برابر هرگونه برداشت غیرواقعی پیروان خویش از متون اولیه

۱. (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: مَا كَانَتْ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ قَطُّ أَكْثَرَ مِنْهُمْ الْيَوْمَ وَ هُمْ قَوْمٌ وَحَدُوا اللَّهَ وَ خَرَجُوا مِنَ الشِّرْكِ وَ لَمْ تَدْخُلْ مَعْرِفَهُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ص قُلُوبُهُمْ وَ مَا جَاءَ بِهِ فَنَالَفَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ تَالَفَهُمُ الْمُؤْمِنُونَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص لِكَيْمَا يَعْرِفُوا. کافی، ج ۲، ص ۴۱۲.

شریعت، واکنش نشان داده و آنان را به حقیقت مقاصد و حد و رسم موضوعات موردنظر شریعت، آگاه می‌کردند.

تأکید بیش از حد ائمه هدی (ع) بر عدم کفرِ آنانی که دچار شک می‌شوند باتوجه به گرایش‌های خوارج‌گونه‌ای که ارتکاب برخی گناهان را موجب کفر یا شرک (دربرابر ایمان) می‌دانستند، نشانگر اهمیت این موضوع بود. اهمیتی که ناشی از دغدغه اقدامات خشونت‌بار غیرشرعی برخی پیروان شریعت به‌نام دفاع از شریعت دربرابر آدمیانی بود که عقلاً و شرعاً هیچ‌گونه مسئولیتی دربرابر شک خویش نداشتند، چرا که شک آنان، امری غیراختیاری بود و نه با تهدید و اکراه اهل‌ایمان، درمان می‌پذیرفت و نه بدون دلیل و برهان، امکان تغییر وضعیت را داشتند.

رواج مجدد رویکردهای خشونت‌بار و دیدگاه‌های خوارج‌گونه در تقسیم مردم به دو گروه مؤمن و کافر، و عدم‌پذیرش موجودیت گروه‌های میانه و دچار شک، نگرانی‌های ائمه هدی (ع) را به‌خوبی توجیه می‌کند. گویی آنان از رواج این نظریات و تصورات در میان پیروان خویش (شیعیان) نگران بودند.

متأسفانه آنچه نباید اتفاق می‌افتاد، محقق شد. فقه شیعه، تحت‌الشعاع اندیشه‌های خوارج‌گونه برخی عالمان اشعری‌مسلكِ اهل سنت قرار گرفت و گروهی اندک از عالمان شیعی، همچون اخباریان، زمام فقه شیعه را در دست گرفتند و رویکرد بی‌توجهی به حق‌الناس را با تصور غیرواقعی دفاع از حق‌الله، بر اکثریت فقیهان اصولی شیعه، تحمیل کردند و با پشتوانه احساسات برانگیخته متعصبان، آن‌را به روندی که غیرقابل تغییر می‌نماید، تبدیل کردند. البته این نمایش غیرواقعی، نباید سبب سکوت و سکون و عدم‌تلاش عالمان، برای تغییر و بازگشت به مبانی اندیشه ائمه هدی (ع) گردد، چرا که امکان منطقی آن کاملاً وجود دارد و متون معتبر اولیه شریعت نیز شدیداً آن را تأیید می‌کند.

[شرک]

۶.۴. یکی از عناوین مورد توجه در بحث ارتداد، عنوان شرک است. شرک را به عنوان یکی از موجبات ارتداد معرفی کرده‌اند. تعریفی که از شرک در متون نقلی (قرآن و روایات) ارائه شده، مصادیق گوناگونی را در بر می‌گیرد. به همین جهت، بررسی و تعیین مصداق شرک موجب ارتداد، امری لازم و تعیین کننده است.

به عبارت دیگر می‌خواهیم بدانیم که مقصود شریعت از گزاره: «شرک، موجب ارتداد» چیست؟ آیا تمامی مصادیقی است که در متون دینی از آن به عنوان شرک، یاد شده است (مثل ریا) یا نوع خاصی از آن مورد توجه بوده است؟

شرک، در متون نقلی

در متون معتبره نقلی شریعت، مصادیق گوناگونی از رفتارها و پندارهای بشری را متصف به عنوان شرک کرده‌اند. اهم آن موارد عبارت‌اند از:

۱. ریا، که در برابر اخلاص عمل برای خدا قرار می‌گیرد و عبارت است از انجام دادن عبادات و کارهای پسندیده‌ای که باید برای اطاعت از دستور یا توصیه‌های خداوندی و رسیدن به اهداف مادی و معنوی آن انجام گیرد، با انگیزه جلب توجه غیرخدا (که نوعی پاداش خواهی از غیرخدا، به‌شمار می‌آید).

شریک کردن غیرخدا، گاه به گونه‌ای است که در حقیقت موضوع توصیه یا دستور خداوندی است، مثل شاد کردن دیگران (ادخال السرور)، انفاق به نیازمندان، تعلیم علم به دیگران و... در این گونه موارد، اهداف و موضوعات احکام شرع، اشتراکی است و توجه به دیگران، مطلوب شارع است و تفکیک بین جلب رضایت و توجه خدا و غیرخدا ممکن نیست.

در برخی موارد (مثل عبادات) هیچ‌گونه اشتراکی در اهداف و موضوعات حکم شرعی از جانب شارع دیده نشده است. پس اگر انگیزه جلب توجه غیرخدا در آن پدیدار گردد، نوعی از شرک، تحقق پیدا خواهد کرد.^۱

در متون روایی آمده است: «امام صادق گفت: هر ربایی شرک است. همانا هرکس برای مردم کاری بکند، پاداشش بر مردم است و هرکس برای خدا کاری بکند، پاداشش بر خدا است».^۲

در روایتی دیگر می‌خوانیم:

«امام صادق(ع) از پدرش نقل می‌کند که گفت: همانا از پیامبر خدا(ص) پرسیده شد: چه چیزی سبب نجات در آخرت می‌شود؟ پیامبر پاسخ داد: همانا نجات در این است که، نیرنگ با خدا نکنید که با شما نیرنگ می‌کند. چرا که هرکس با خدا نیرنگ کند، اگر شعور خود را به کار گیرد می‌فهمد که با خویشتن نیرنگ کرده است و خدا ایمان را از او برمی‌دارد. از پیامبر پرسیده شد: چگونه با خدا نیرنگ می‌کند؟ پیامبر پاسخ داد: کاری را که خدا دستور انجامش را داده است، به خاطر غیرخدا انجام می‌دهد. پس پرهیزید از ریا؛ چرا که شرک به خداوند است...».^۳

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۱.

۲. علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي المغراء عن يزيد بن خليفة قال: قال ابو عبد الله ع: كل رياء شرك. انه من عمل للناس كان ثوابه على الناس ومن عمل لله كان ثوابه على الله. كافي، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳. حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن ابيه(ع) قال: إن رسول الله(ص) سئل: فيما النجاة غدا؟ فقال: إنما النجاة في ألا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنه من يخادع الله يخدعه و يخلع منه الايمان و نفسه يخدع، لو يشعر. فقيل له: فكيف يخادع الله؟ فقال: يعمل بما أمره الله عزوجل به، ثم يريد به غيره. فاتقوا الرياء، فإنه شرک بالله عزوجل... معانی الأخبار، ص ۳۴۱.

در این مورد، روایات بسیاری وارد شده است و کسی در اتصاف ریا به شرک در متون روایی، تردیدی ندارد. از طرفی در وصف ریا، روایاتی وارد شده است که پرهیز از تمامی مصادیق آن را برای اکثر قریب به اتفاق مردم، بسیار بعید می‌شمارد.

در زمان ائمه هدی (ع) عده‌ای از ظاهریینان و خشونت‌گرایان اصحاب ائمه، با استناد به روایتی از امام (ع) که شرک را به دو نوع آشکار و مخفی، تقسیم کرده و در توصیف شرک مخفی گفته بود: «هر ریایی شرک است و شرک مخفی آن است که همچون حرکت مورچه‌ای سیاه بر سنگی سیاه در دل شب سیاه است»^۱. اقدام به تکفیر بسیاری از مسلمانان می‌کردند.

در پاسخ این دیدگاه افراطی و خوارج‌گونه، امام صادق (ع) موضع‌گیری کرده و اعلام کردند که چنین نیست:

«گفتم: این گروه عوام، گمان می‌کنند که شرک مخفی‌تر از حرکت مورچه در شب تاریک بر سنگ سیاه است. امام صادق (ع) گفت: بنده خدا، مشرک به‌شمار نمی‌آید تا وقتی که برای غیر خدا نماز گزارد یا برای غیر خدا قربانی کند یا غیر خدا را بخواند»^۲.

اگر کسی با دیدگاه تعمیم شرک به نوع خفی آن، ملتزم به دیدگاه رایج فقهی شیعه و اهل سنت در مورد حکم ارتداد شود (ثابت بودن حکم ارتداد) چه فاجعه‌ای می‌آفریند؟ آیا چنین رویکردی با روح اسلام که رحمت، مدارا و عدالت است، سازگاری دارد؟ آیا تفاوتی بین این دیدگاه با دیدگاه مقابل آن که معتقد به عدم تعمیم

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۹۹ و ج ۱۶، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۲. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ شَعْرٍ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْعَوَامَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الشِّرْكََ أَخْفَى مِنْ ذَيْبِ النَّمْلِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ عَلَى الْمَسْحِ الْأَسْوَدِ. فَقَالَ: لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُشْرِكًا حَتَّى يُصَلِّيَ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يَذْبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يَدْعُوَ لِغَيْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۴۲.

به شرک خفی و عدم ثبات حکم ارتداد (پس از توافق عمومی اکثر پیروان شرایع مختلف بر عدم مجازات کسی که تغییر عقیده می‌دهد، در قالب معاهدات بین‌المللی) است، دیده نمی‌شود؟

۲. در برخی روایات، برخی پندارهای مؤمنان به شریعت محمدی (ص) در مورد خدای سبحان، متصف به صفت شرک شده است. برای نمونه به این موارد توجه شود:

(الف) به علی بن موسی الرضا (ع) گفتم: خداوند، پدیده‌ها را با قدرت خود خلق کرده است یا به غیر قدرت؟ امام پاسخ داد: جایز نیست که خداوند، پدیده‌ها را با چیزی به نام قدرت، خلق کرده باشد، چرا که در این گونه پرسش، قدرت را چیزی غیر از خدا قرار داده‌ای و آنرا به منزله ابزاری که به واسطه آن پدیده‌ها را می‌آفریند قرار داده‌ای، و این شرک است...»^۱

فاصله قراردادن بین ذات واجب‌الوجود با صفات او، در این روایت، مصداق شرک شمرده شده است. در حالی که امام (ع) پرسشگر را مشرک نمی‌شمارد و فقط در مقام بیان خطای نظری وی بوده است.

به عبارت دیگر، یکی از مهم‌ترین موضوعات در این گونه مباحث و عناوین، نقش اراده و علم انسان است. یعنی در بحث ارتداد و عناوین زیرمجموعه آن، باید به موضوع فقهی عناوین قصدیه، توجه داشت. پس اگر فردی قصد شرک ورزیدن به خدا را نداشته باشد یا قصد انکار خدا را نداشته باشد، نمی‌توان وی را مشرک یا کافر شمرد، هر چند گفتار یا رفتار وی را می‌توان مشرکانه ارزیابی کرد.

۱. الصدوق باسناده عن محمد بن عرفه قال: قلت للرضاع: خلق الله الأشياء بقدره أم بغير قدره؟ فقال: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدره، لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدره، فكأنك قد جعلت القدره شيئاً غيره، و جعلتها آله له، بها خلق الأشياء، وهذا شرک... وافی، ج ۱، ص ۴۵۲.

(ب) امام صادق (ع) گفت:

اگر گروهی عبادت کنند خدای را به یگانگی و نماز را به‌پا دارند و زکات بدهند و حج به‌جا آورند و سپس در مورد کاری که خدا یا پیامبر خدا کرده‌اند بگویند: «چرا به‌گونه دیگری انجام نداده‌اند؟» یا چنین پرسشی را در دل‌هایشان بیابند، هرآینه به‌خاطر همین پرسش یا تصور، مشرک می‌گردند...^۱

این روایت در پی بررسی دقایق معرفتی است و نه تبیین موضوع شرک موجب ارتداد. می‌خواهد بگوید که کمال توحید به این است که در قلب آدمی نیز تردیدی خطور نکند. اگر بنا باشد که فتوایی مبتنی بر ظاهر این روایت صادر شود، اکثر قریب‌به‌اتفاق مسلمانان (با هر گرایش مذهبی) را باید مرتد و مشرک دانست (روایت صحیح‌السند است و قابلیت استناد دارد).

بعید است که هرگز در ذهن مسلمانان متوسط (و بسیاری از افراد عالم) در تمام مدت زندگی و در برخی زمینه‌ها، چنین تصور یا پرسشی، شکل نگرفته باشد. آیا همه آن‌ها را می‌توان مشرک دانست؟! بنابراین، تردیدی نمی‌توان کرد که در لسان روایات، بسیاری از عناوین، در غیر معنای اصطلاحی شرعی به‌کار برده شده‌اند که نمی‌توان همه مصادیق به‌کاررفته را مصداق احکام شرعی خاص آن عناوین دانست.

در مواردی که عناوین به‌کاررفته از نوع حقایق مشککه‌اند، برای تشخیص مفهوم حقیقی موردنظر شارع، توجه به تمامی قیود به‌کاررفته (خواه متصل یا منفصل) ضروری است. غفلت از یک خصوصیت یا قید موردنظر شارع، می‌تواند به انحراف شدید از مقصود شارع منتهی شود.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ حَجَّجُوا الْبَيْتَ وَ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا لَيْسَ عِصْمَةُ اللَّهِ أَوْ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ص: أَلَا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ؟ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ، لَكَأَنَّا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ... كافي، ج ۲، ص ۳۹۸.

مقصود از بحث حقیقت شرعیه در مباحث الفاظ، چیزی جز تفکیک بین مصداق یا عنوان خاص مورد نظر شارع از میان مصادیق یا عناوین مشترک نیست.

۳. عنوان شرک در موارد دیگری چون بدعت (کافی، ج ۲، ص ۳۹۷)، بیان و پذیرش سخن دروغ (کافی، ج ۲، ص ۳۹۷)، تشبیه خدا به خلق و خصوصاً انسان یا قول به تجسم او (کافی، ج ۱، ص ۱۰۵. التوحید، ص ۶۹ و ۸۰)، عدم پذیرش مرجعیت دینی ائمه شیعه (کافی، ج ۲، ص ۳۹۸) و... نیز به کار رفته است که بیانگر نقصان حاصل از این تصورات در نسبت با کمال ایمان و توحید است.

۴. در متن قرآن کریم، آمده است:

«[برخی از] یهودیان گفتند: عزیز، پسر خدا است، و مسیحیان گفتند:

مسیح، پسر خدا است... پاک و برتر است خدا از این تفکرات مشرکانه‌ای که ابراز می‌کنند»^۱.

در این بیان قرآن، باصراحت از مشرکانه بودن تصور فرزند برای خدا توسط برخی یهودیان و مسیحیان، سخن رفته است.

اما در روایتی از امام صادق (ع) در همین رابطه، می‌خوانیم:

«امام صادق گفت: ... همانا (گروه مشخصی از) یهودیان گفتند آنچه را می‌گفتند و خدا را نیز یکتا می‌شمردند و مسیحیان می‌گفتند آنچه را می‌گفتند و خدا را نیز یکتا می‌شمردند»^۲.

این سخن امام صادق (ع)، به روشنی نشان می‌دهد ممکن است سخن یا رفتاری مشرکانه ارزیابی شود ولی ملاک اصلی برای مشرک خواندن آدمی، نفی توحید است.

۱. و قالت اليهود عزیر ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله... سبحانه و تعالی عما یشرکون.
 ۲. قال لی أبو عبد الله ع... إن اليهود قالوا ما قالوا و وحدوا الله و إن النصارى قالوا ما قالوا و وحدوا الله... بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۰۴. رجال الکشی، ص ۳۹۸.

۵. نوع دیگری از روایات وجود دارند که به تفکیک بین شرک در اطاعت و شرک در عبادت، پرداخته‌اند. این دسته از روایات، توضیح می‌دهند که شرک در طاعت، موجب شرک حقیقی نیست و آنچه مورد نفی خداوند سبحان قرار می‌گیرد شرک در عبادت است.

در روایتی از امام صادق(ع) آمده است:

«امام صادق(ع) در مورد این آیه قرآن «اکثر آنان ایمان نمی‌آوردند به خدا مگر درحالی که مشرک‌اند» گفت: این شرک، شرک در اطاعت است و نه شرک در عبادت...^۱.

مقصود از شرک در عبادت، شایسته عبادت دانستن فرد یا چیزی غیر از خدا است و مقصود از شرک در اطاعت، انجام مسئولیت‌ها و کارها به‌خاطر فرمان خدا و غیرخدا به‌گونه‌ای است که انگیزه‌های مختلف و مشترک، او را وادار به کاری کرده باشد.

آنچه شرعاً ممنوع است، کسی یا چیزی را در ردیف خدا قرار دادن و شایستگی و توان مشترک برای آنان قائل شدن است. آن‌ها را خالق مستقل دانستن و یا در ادامه خلقت، معتقد شدن به واگذاری قدرت خلقت و تقدیر امر خلاق به غیر، از جانب خداوند و در نتیجه غیرخدا را شایسته عبادت خاص خدا دانستن نمودارهای اصلی شرک است.

از مجموع بررسی روایات (و برخی آیات) می‌توان گزارش داد: شرک، امری نسبی است. اگر نسبت آن با کمال توحید (اخلاص) سنجیده شود، حتی برخی

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ بَكَيْرٍ عَنْ ضُرَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع، فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» قَالَ: شِرْكُ طَاعَةِ وَ لَيْسَ شِرْكُ عِبَادَةٍ... کافی، ج ۲، ص ۳۹۷.

تصورات درونی آدمی، رنگ و روی شرک را پیدا می‌کند، اندک توجه به غیر (ریا) مصداق شرک می‌شود و... و اگر نسبت آن با مطلق حق، سنجیده شود تمامی سخنان و راهکارها و رویکردهای باطل را می‌توان مصداق شرک قرار داد و اگر نسبت آن با قدر واجب و لازم توحید، سنجیده شود شامل شریک‌کردن عامل مستقلی غیر خدا در امر تکوین و خلقت با خالق بی‌همتا می‌گردد.

قدر متیقن از شرک، در بحث ارتداد (بلکه مقتضای بیانات روشن و آشکار پیامبر خدا و ائمه هدی) نوع اخیر آن است که در برابر یگانگی خالق مستقل و فیاض فیض مستمر قرار می‌گیرد.

اگر بخواهیم مبتنی بر توسعه در مفهوم شرک، و مبتنی بر نظریه رایج در مورد حکم ارتداد، داوری کنیم، باید برخی از مسلمانان، خصوصاً بسیاری از افراد ناآگاه شیعه را به‌عنوان مصداق مشرک، محکوم به اعدام کنیم و اموال آنان را بین ورثه‌شان تقسیم کرده و حکم به جدایی همسرانشان کنیم.

در باور بسیاری از شیعیان، رفتارهای ناقص توحید کامل و درک‌های ناقص از مفاهیمی چون شفاعت، توسل، زیارت، علم پیامبر خدا و ائمه هدی، اشراف و امضای نامه عمل بندگان خدا توسط ائمه، واسطه فیض الهی بودن، ولایت تکوینی، معجزات و... وجود دارد که باور و رفتار آنان را مصداق کامل روایاتی قرار می‌دهد که مستند فقیهان قائل به توسعه در مفهوم شرک موجب ارتداد است.

بعید می‌دانم که هیچ‌یک از فقهای مزبور (که اتفاقاً در باب عقاید و رفتار شیعیان، بسیار هم اهل تسامح و مدارا و تقیه‌اند) حکم به ارتداد همه این افراد کنند و در مقام عمل (چون مقام نظر) به توسعه در مفهوم شرک، ملتزم بمانند. اگر التزام به این توسعه، وجهی ندارد (که ندارد) چرا باید جور نظریاتی را بکشند که خود نمی‌توانند به آن ملتزم بمانند؟ آیا این خود نشانگر غیرفطری بودن نظریات غیرقابل قبول در مقام عمل نیست؟!

آیا بسیاری از باورهای غیرعلمی و غلوآمیز دربارهٔ پیامبر خدا(ص) و ائمهٔ هدی(ع) در اعتقادات شیعی (که متأسفانه از سوی برخی عالمان و فقیهان نیز مورد اقبال قرار گرفته و می‌گیرد) لاقلاً در مورد عالمان، مصداق رفتار یا گفتار مشرکانه نیست؟

داعیه‌داران تبلیغ شریعت و مدعیان دفاع از آن، چگونه اجازه می‌دهند که گفتار و رفتار آنان به گونه‌ای رقم خورد که بسیاری از آن استشمام شرک کنند؟ آیا توصیهٔ اکید اولیای دین مبنی بر پرهیز از مواضع تهمت (اتَّقُوا مواضع التَّهْم) شامل حال عالمان شریعت نمی‌شود؟!

صرف‌نظر از بحث ارتداد، رویکردهای برخی مسلمانان غیرشیعه و خصوصاً اکثریت جمعیت شیعه، به گونه‌ای است که ذکر خدا، کمتر از ذکر غیرخدا است. توجه به خدا و دعا و نیایش خالص، و درخواست از او، بسیار کمتر از درخواست از غیرخدا و توجه و یاد غیرخدا است!

بهانه‌جویی‌های برخی بزرگان مبنی بر اینکه ما از پیامبر و ائمه می‌خواهیم که به اذن خدا به ما و نیازهای ما توجه کنند و این شرک نیست، صورت مسئله را پاک نمی‌کند.

چرا به مردم مؤمن، آموزش نمی‌دهند: «خدای سبحان، بدون واسطه هم پاسخ می‌دهد و خود او، توصیه کرده است: مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را» (ادعونی استجب لکم).

مگر قرآن کریم با تأکید شدید و با تکرار بسیار، از خواندن غیرخدا در کنار خدا (و لا تدع من دون الله. یونس، ۱۰۶) پرهیز نداده است؟^۱ و مگر خدای سبحان نفرموده است: «از هر گناهی ممکن است درگذرد، مگر از شرک، که هرگز در

۱. نک: اعراف، ۱۹۴. هود، ۱۰۱. نحل، ۲۰. مریم، ۴۸. حج، ۱۲. لقمان، ۳۰. فاطر، ۴۰ و...

نمی‌گذرد»؟^۱ ما را چه شده است که از گرایش تاریخی بشر به شرک، و هشدار قرآن که: «آیا اگر پیامبر بمیرد یا کشته شود، شما به باورها و رفتار گذشته خویش برمی‌گردید؟»^۲ درس نیاموخته‌ایم و نسبت به گرایشات مشرکانه، بی‌تفاوت شده‌ایم؟! نکند که با بی‌توجهی، مصداق این آیه کریمه قرآن گردیم که: «کسانی که هرگاه یاد خدا به تنهایی بشود، قلب آنانی که ایمان به آخرت ندارند، مشمئز می‌شود و هرگاه یاد غیرخدا شود، در آن هنگام شادمان می‌گردند و بشارت می‌دهند».^۳

در هر صورت، جا دارد که فرد مؤمن، تا می‌تواند در گفتار و رفتار خود، اخلاص داشته باشد. یعنی در مقامات خاصی که باید خدا را اختصاصاً مورد توجه قرار دهد (مثل: دعا، قرائت و ذکرهای رکوع و سجود نماز، روزه و مناسک حج) هیچ‌کس از انبیا و اولیای الهی را (با همه ارزش و عظمتی که دارند) در کنار نام و یاد خدا، قرار ندهد و بدون تردید فقط خدای یگانه را مورد توجه و خطاب قرار دهد و در دعا و نیایش هم هر چه می‌خواهد از او بخواهد.

برای آن دسته از مؤمنانی که جز از مسیر رایج، مطلبی را نمی‌پذیرند، لازم است بدانند این امر، توصیه مؤکد همان انبیا و اولیایی است که برخی با تصور ارادت به آنان و تعظیم ایشان، گاه به ساحت مقدس الهی، اهانت روا می‌دارند و شأن ربوبی را تا سطح اولیاءالله، پایین می‌آورند (هرچند نسبت به آن آگاهی نداشته باشند).

عالمان شریعت، در برابر این رفتارهای ناآگاهانه ناآگاهان، مسئولیتی آگاهانه بر دوش دارند تا آب رفته را به جوی برگردانند.

۱. ان الله لایغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء. نساء، ۴۸ و ۱۱۶.

۲. ...أفإن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم...

۳. الذین اذا ذکرتهم وحده اشمأزت قلوب الذین لایؤمنون بالأخره و اذا ذکر الذین من دونه اذا هم

سستبشرون. زمر، ۴۵.

۷.۴. پس از روشن شدن مفهوم حقیقی یا اصطلاحی عناوین جحد، کفر، شک، شرک و ارتداد، و آشکار شدن غیراختیاری بودن پذیرش یا عدم پذیرش عقیده و باتوجه به قاعده عقلیه‌ای که می‌گوید امر غیراختیاری، موضوع هیچ حکم تکلیفی قرار نمی‌گیرد، تردیدی نمی‌ماند که در بحث ارتداد، علی‌القاعده موضوع تغییر عقیده، موجب حکم کیفری ارتداد نبوده و نیست، چرا که تکلیف به امر غیراختیاری، عقلاً قبیح و شرعاً ممنوع است.

بنابراین، باید موضوع دیگری را پیدا کرد که موجب این حکم شدید، شده باشد. باتوجه به محوریت جحد در بحث ارتداد و مبتنی بر آیه معروف و مشهور جحد (و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً) و واقعه تاریخی توطئه یهودیان مدینه که اولین بار موجب تهدید پیامبر خدا به اجرای حکم مرتد شد (که می‌توان از آن باتسامح، به‌عنوان شأن نزول حکم یاد کرد)، می‌توان فهمید دشمنی سیاسی و ظلم و غلوی که با نقاب تغییر عقیده، خود را می‌پوشاند، موضوع حقیقی حکم ارتداد بوده است.

۸.۴. در زمان پیامبر خدا(ص) اجرای حکم مرتد، عملی نشد. گزارش‌های تاریخی‌ای که در برخی متون دیده می‌شود، ارزش استناد علمی ندارد و موارد یادشده آن‌قدر نادر است که هیچ تردیدی در نامطمئن بودن آن‌ها نمی‌ماند. در زمان خلفای راشدین نیز برخی موارد اندک، گزارش شده‌اند که چند و چون آن در ابهام جدی است و به استناد آن موارد، نمی‌توان حکم خلاف قاعده‌ای چون حکم شدید مرتد را اثبات کرد. برفرض وجود، نفی‌کننده ادعای عدم موضوعیت تغییر عقیده نیست، چرا که در گزارش‌های تاریخی هزاره‌های گذشته، معمولاً از جزئیات مسائل خبری نیست و انگیزه یا انگیزه‌های حقیقی منجر به اقدامات تاریخ‌سازان، معمولاً پوشیده می‌ماند. این درحالی است که استناد به وقایع و حوادث، در صورتی مجاز است که جزئیات آن معلوم باشد و کاملاً بر مطلوب دلالت کند.

در حکومت امیر مؤمنان (ع)، معروف‌ترین واقعه مربوط به سبأیه (پیروان عبدالله بن سبأ) است که برخی مورخین، در اصل وجود چنین فردی تشکیک کرده‌اند تا چه‌رسد به جزئیات رفتاری او و پیروانش. صرف‌نظر از اینکه روش معهود در بهره‌گیری از تاریخ در مسائل فقهی، همان است که دربارهٔ روایات، اعمال می‌شود. یعنی باید به صحت نقل و شناخت لازم از ناقل تاریخ و صداقت او در نقل مطالب، اطمینان پیدا شود تا قابلیت استناد فقهی را داشته باشد. این در صورتی است که ملاک‌های عمده‌ای چون انطباق با عقل، انطباق با قرآن و عدم ابتلا به نقل معارض را داشته باشد.

در زمان سایر ائمه هدی (ع) عکس این مطالب در سیرهٔ ائمه، دیده می‌شود. گزارش‌های معتبری وجود دارد که از گفت‌وگوهای دوستانهٔ ائمه هدی (ع) با مخالفان شریعت محمدی (ص) و برخی از مسلمانانی که از اسلام خارج شده بودند، خبر می‌دهند. به دو نمونه از آن توجه شود:

یکم. امام صادق (ع) در مناظره با زندیق (منکر وجود خدا) اهل مصر، در مسجدالحرام قرار می‌گذارد و پس از طواف، با او بحث می‌کند. ایشان با عبارت «ای برادر مصری» و تکرار این عبارت، سخنان خود را بیان می‌کند!

در این روایت، دو مطلب مهم وجود دارد. اولاً. فردی منکر وجود خدا را در مسجدالحرام، می‌پذیرد و حضور او در آن مکان شریف را خلاف شریعت نمی‌داند، در حالی که نظریهٔ رایج بر حرمت حضور غیرمسلمان در مسجدالحرام تأکید می‌کنند! ثانیاً. خطاب امام (ع) به یک فرد منکر خدا، مشابه خطاب به یک مؤمن و مسلمان

است. عنوان «برادر مصری»، به گونه‌ای استعمال شده است که گویا او را مسلمانی مصری می‌داند.^۱

دوم. داستان روبه‌رو شدن ابن مقفع و ابن ابی‌العوجاء (که در زمان خود مشهور به ارتداد بودند و در حکومت منصور دوانیقی آن‌ها را با همین بهانه، به قتل رساندند) با امام صادق(ع) و مناظره آنان در مسجدالحرام نیز تأییدی بر تحمل این گروه از جانب ائمه شیعه(ع) است. گرچه حکومت‌های اموی و بنی‌عباس، این مطلب را بهانه تصفیه حساب با افرادی که متهم به ارتداد بودند و معمولاً به مخالفت‌های سیاسی با حاکمان نیز می‌پرداختند، قرار داده و اقدام به قتل آنان می‌کردند.^۲

۱. أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن منصور قال: قال لي هشام بن الحكم: كان بمصر زنديق تبليغه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء فخرج إلى المدينة ليناظره... فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك. قال: فما كنتك؟ قال: كنتي أبو عبدالله... فقال أبو عبدالله: إذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبدالله أتاه الزنديق فقعده بين يدي أبي عبدالله و نحن مجتمعون عنده. فقال أبو عبدالله عليه السلام للزنديق: أعلم أن للأرض تحتا و فوقا؟ قال: نعم... فقال أبو عبدالله عليه السلام: أيها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجه على من يعلم ولا حجه للجاهل. يا أبا أهل مصر! تفهم عنى فإننا لا نشك في الله أبدا... ثم قال: أبو عبدالله عليه السلام يا أبا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه و تظنون أنه الدهر... يا أبا أهل مصر لم السماء مرفوعه و الأرض موضوعه... الحديث. كافي، شيخ كليني، ج ۱، ص ۷۲ و ۷۳.

۲. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي هشام، عن أحمد بن محسن الميثمي قال: كنت عند أبي منصور المتطبب فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا و ابن أبي العوجاء و عبدالله بن المقفع في المسجد الحرام فقال ابن المقفع، ترون هذا الخلق -و أوما يبده إلى موضع الطواف- ما منهم أحد أوجب له اسم الانسانيه إلا ذلك الشيخ الجالس -يعنى أبا عبدالله جعفر بن محمد عليهما السلام- فأما الباقر فرعاع و بهائم. فقال له ابن أبي العوجاء: و كيف أوجب هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأنني رأيت عنده ما لم أره عندهم فقال له ابن أبي العوجاء: لابد من اختبار ما قلت فيه منه... فقام ابن أبي العوجاء و بقيت أنا و ابن المقفع جالسين فلما رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفع ما هذا ببشر و إن كان في الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهرا و يتروح إذا شاء باطنا فهو هذا، فقال له: و كيف ذلك؟ قال: جلست إليه فلما لم يبق عنده

بنابر آنچه گذشت، نمی توان ادعا کرد که سیره قطعیه پیامبر و اصحاب او یا ائمه شیعه، مبتنی بر اجرای حکم ارتداد بوده است، چرا که ادعایی اثبات نشده، بلکه مبتلا به قرائنی است که تحقق چنان ادعایی را منتفی می شمارد.

[مقابله به مثل]

۹.۴. مقابله به مثل، به عنوان قاعده ای کلی و عقلایی، مورد تأیید و تأکید قرآن و روایات و سیره عملی پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) قرار دارد. این قاعده به عنوان حداکثر اقدامات، مورد توجه شریعت محمدی (ص) قرار گرفته است. یعنی هیچ اقدامی بیش از آن پذیرفته نیست. ولی مسیر بهتر، اخلاقی تر و پسندیده تر آن است که با عفو و اغماض با عملکردهای ناپسند دیگران مقابله کنیم و کارهای ناپسند دیگران را با کار نیک خود پاسخ دهیم. بنابراین در جایی که مقابله به مثل ممکن و معقول و منطقی باشد، شریعت اسلامی آن را مجاز می شمارد.

این امر به خصوص در روابط بین المللی معتبر است و اکثر قریب به اتفاق قراردادهای بین کشورهای خاص یا قراردادهای عمومی بین المللی، مبتنی بر این قاعده نوشته و تصویب می شوند.

برای نمونه، چند مورد از توصیه های شریعت محمدی (ص) را یادآوری می کنم:

یکم. در قرآن کریم با صراحت، بر ضرورت مشابه و مماثل بودن اقدام (به عنوان حداکثر حق) تأکید شده است. در آیه ۱۹۴ سوره بقره می خوانیم: «و اگر کسی

غیری ابتدائی فقال: إن یکن الامر علی ما یقول هؤلاء - هو علی ما یقولون - یعنی أهل الطواف - فقد سلموا وعظمتهم وان یکن الامر علی ما یقولون - ولیس کما یقولون - فقد استوتیتم و هم، فقلت له: یرحمک الله و ای شیء نقول و ای شیء یقولون؟ ما قولی و قولهم إلا واحدا، فقال: و کیف یكون قولک و قولهم واحدا؟ و هم یقولون: إن لهم معادا و ثوابا و عقابا و یدینون بأن فی السماء إلهها و أنها عمران و أنتم تزعمون أن السماء خراب لیس فیها أحد... الحدیث. کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۷۴-۷۶.

تجاوز می‌کند به حق شما کرد، شما نیز مثل آن کار را علیه او انجام دهید و خدا را پروا کنید، همانا خدا با پرهیزکاران است»^۱.

تأکید بر پرهیزکاری، نشانگر آن است که بیش از مثل را در مقابله، جایز نمی‌داند. دوم. در آیه‌ای دیگر آمده است: «و اگر کیفر می‌دهید، مثل گونه‌ای باشد که به آن کیفر داده شده‌اید، و اگر عفو و تحمل می‌کنید، حقیقتاً این رویکرد بهتری است برای افراد صبور و دارای تحمل»^۲.

سوم. در جای دیگر آمده است: «و کسی که کیفر دهد مثل آنچه به آن کیفر داده شده، سپس مورد ستم قرار گیرد، حقیقتاً خداوند او را یاری می‌کند، همانا خداوند بسیار عفوکننده و بسیار بخشنده است»^۳.

چهارم. «و کیفر هر رفتار بد، مثل آن بدی است. پس کسی که عفو کند و به صلح و آرامش رساند، پاداشش برعهده خداوند است، همانا او ستمکاران را دوست نمی‌دارد»^۴.

پنجم. در مورد دستور سیاسی ائمه هدی (ع) نسبت به «عدم بهره‌گیری از ذبایح اهل کتاب» از سوی شیعیان خود، نیز به قاعده مقابله‌به‌مثل، تصریح شده است. دو گزارش از امام صادق (ع) در این زمینه را برای نمونه ملاحظه کنید:

الف) «پرسیدم از امام صادق (ع) در مورد حیوانات ذبح شده توسط غیرمسلمان اهل کتاب، ایشان پاسخ داد: قسم به خدا، آنان از ذبح شده شما نمی‌خورند، شما چگونه حلال می‌شمارید که از ذبح شده‌های آنان بخورید؟...»^۱.

۱. ...فَمَنْ إِيْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

۲. وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ، وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ. نحل، ۱۲۶.

۳. وَ مَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَبْصُرْتَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ. حج، ۶۰.

۴. وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. شوری، ۴۰.

ب) در تفسیر آیه سوره مائده از امام صادق (ع) نقل شده است که:

«...قسم به خدا، آنان ذبح شده‌های شما را حلال نمی‌دانند، پس چگونه شما ذبح شده‌های آنان را حلال می‌شمارید؟»^۲.

این مجموعه آیات و روایات (که آیات و روایات دیگری نیز به آن دلالت می‌کنند) به روشنی نشانگر آن است که: اولاً، در مناسبات مسلمانان و غیرمسلمانان، تأکید شریعت محمدی (ص) بر دو رویکرد مقابله‌به‌مثل یا عفو و بخشش و تحمل بوده و هست. یعنی در مقام بیان حداکثر، توصیه به مقابله‌به‌مثل می‌کند و در مقام بیان حداقل، توصیه به عفو و گذشت و تحمل می‌کند. ثانیاً، در کلیه مناسبات بین مسلمانان با پیروان شرایع دیگر (و تمامی غیرمسلمانان) و احکام موجود در شریعت، از رویکرد مقابله‌به‌مثل استفاده شده و البته در بسیاری موارد، رویکرد مدارا و عفو و گذشت بر آن ترجیح داده شده است.

در بیان حکم ارتداد، که بیانگر نوعی ارتباط مسلمانان با غیرمسلمانان است (و پیش از این روشن شد که اقدامی در برابر توطئه یهودیان بوده است) نیز از همین قاعده (مقابله‌به‌مثل) استفاده شده است. فراموش نکنیم که حکم ارتداد موجود در شریعت محمدی (ص)، دقیقاً همان حکمی است که یهودیان نسبت به مرتدان از شریعت موسی (ع) اجرا می‌کردند.

۱. علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن بعض اصحابه قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحه أهل الكتاب قال: فقال: والله ما يأكلون ذبائحكم فكيف تستحلون أن تأكلوا ذبائحهم... . كافي، شيخ كليني، ج ۶، ص ۲۴۱.

۲. علی بن ابراهیم فی تفسیره عن الصادق علیه السلام فی قوله تعالی: «و طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم»... ثم قال: والله ما استحلوا ذبائحكم فكيف تستحلون ذبائحهم. وسائل الشیعه، (۲۰ جلدی) ج ۱۶، ص ۲۹۱.

۱۰۴. تردیدی نیست که پیامبر خدا(ص) و ائمه هدی(ع) علاوه بر شأن تبلیغ و تفسیر و تعلیم شریعت به مخاطبان و پیروان پیام خداوندی (که شأنی الهی است)، با تشخیص و اختیار اکثریت یا اقلیت مردم، مرجع زمان خویش در امور اجتماعی (و گاه سیاسی) و مصداق‌یابی احکام شریعت و حتی قضاوت در اختلافات و درگیری‌های آنان نیز بوده‌اند. بنابراین در تطبیق احکام شریعت بر موضوعات نیز دخالت می‌کردند و مردم را از سرگردانی و ابهام، نجات می‌دادند.

در زمان حاکمیت پیامبر خدا (که مسئولیتی بشری بود و طبق درخواست مردم مدینه برای قبول حاکمیت از طرف پیامبر، تحقق یافت) ایشان ناگزیر، به رعایت الزامات حکومتی پرداختند و برای ایجاد نظم و امنیت و رفاه، همچون سایر حکومت‌های مردمی نوپا، در پی تثبیت قدرت مشروع خویش برآمدند و اقدام به برقراری پیمان‌های متعدد با گروه‌های مختلف اجتماعی پیرامون مدینه و اجرای آن پیمان‌ها کردند.

در این قراردادها، نوع مجازات‌هایی که برای متخلفان و پیمان‌شکنان در نظر گرفته می‌شد، مبتنی بر توافق طرفین بود و معمولاً عادلانه‌ترین و عاقلانه‌ترین نسخه موجود در شرایط خاص آن زمان بود.

خدای سبحان در این مسئولیت بشری (حکومت) پیامبر خود را تنها نگذاشت و او را نسبت به برخی خطرات و برخی سیاست‌های مفید، هشدار داده و راهنمایی می‌کرد. پیامبر(ص) در موقعیت یک حاکم مشروع، دستورالعمل‌های خاصی برای اهل مدینه و گروه‌های هم‌پیمان خود صادر می‌کرد که صرفاً مبتنی بر نیازهای خاص آن زمان بود. حتی برخی آیات قرآن، ناظر به مسائل خاص آن زمان نازل شده و در ادامه زندگی اجتماعی مسلمانان، نسخ شده و یا بلاموضوع شده‌اند.

عدم تفکیک بین آیات خاص و سیاسی و اجتماعی آن زمان با آیات الأحکام دائمی شریعت و عدم تفکیک این مطالب در روایات پیامبر خدا(ص) و ائمه هدی(ع) شدیداً

مشکل ساز شده است. مشکلی که تاکنون کمتر فقیهی را جرأت و جسارت آن بخشیده تا به بررسی علمی و تفکیک بین این دو سویه الهی و بشری پیامبر و ائمه، بپردازد و از اتهامات و اقدامات شدید طرفداران نظریات رایج، در امان مانده باشد.

من در سایر مطالب کلامی، چندباره توضیح داده‌ام که حکومت را شأن الهی پیامبر(ص) نمی‌دانم و آن را مسئولیتی بشری می‌دانم. به همین خاطر، از مقام امامت نیز تنها به عنوان شأن تبیین و تفسیر بی‌خطای شریعت، تعبیر می‌کنم.

جالب است بدانیم که دیدگاه آیت‌الله روح‌الله خمینی از طرفداران نظریات رایج در بحث ارتداد، مبتنی بر پذیرش تفکیک بین احکام خدا و احکام پیامبر خدا است. ایشان با صراحت به این تفکیک اقرار کرده است، گرچه شأن حکومت برای پیامبر را الهی می‌داند.^۱

۱. ان لرسول الله صلى الله عليه وآله في الأمة شئونا؛ أحدها: النبوه و الرسالة، ای تبلیغ الأحكام الالهية من الأحكام الوضعية و التكليفية حتى أُرش الخدش. و ثانيها: مقام السلطنة و الرئاسة و السياسة لأنه صلى الله عليه وآله سلطان من قبل الله تعالى، و الأمة رعيته و هو سائس البلاد و رئيس العباد، و هذا المقام غير مقام الرسالة و التبليغ، فإنه بما انه مبلغ و رسول من الله ليس له امر و لا نهى، و لو امر أو نهى في أحكام الله تعالى لا يكون ذلك إلا إرشادا إلى امر الله ونهيه... و ليست أوامر النبي و الأئمة(ص.ع) من هذه الجهة الا كأوامر الفقهاء مقلديهم... و ليس مخالفة هذا الأمر الا مخالفة الله لا مخالفة الرسول و الأئمة و الفقيه. و اما إذا امر رسول الله أو نهى بما انه سلطان و سائس يجب إطاعة امره بما انه امره، فلو امر سرية ان يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما انه سلطان و حاكم فان أوامره من هذه الجهة كأوامر الله واجب الطاعة و ليس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الأئمة إرشادا إلى حكم الله بل أوامر مستقلة منهم تجب طاعتها و قوله تعالى: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم، ناظر إلى تلك الأوامر و النواهي الصادرة عن الرسول و أولى الأمر، بما انهم سلطان و ولي على الناس و بما انهم سائس العباد. الرسائل، ج ۱، ص ۴۹ تا ۵۳.

برخی از فقیهان نیز به قضاوت‌های خاص اولیای شریعت و عدم امکان پیروی از آن‌گونه قضاوت‌ها، اقرار کرده‌اند.^۱

[ارتداد حکمی سیاسی است]

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، حکم ارتداد (با تمام قیود و محدودیت‌های یادشده) را حکمی سیاسی و مبتنی بر مقابله‌به‌مثل و برای تنظیم رابطه مسلمانان با گروه‌های توطئه‌گر و محارب غیرمسلمان، ارزیابی می‌کنم که با تدبیر پیامبر خدا، همچون مانعی در برابر اقدامات غیرمنطقی و فتنه‌جویانه یهودیان، قرار داده شد.

۱۱.۴. تفاوت آشکاری بین زمان حضور پیامبر خدا(ص) و ائمه هدی(ع) از نظر امکانات دست‌یابی به حقیقت شریعت وجود دارد. در آغاز حضور اجتماعی اسلام در مدینه، گروه اندکی به پیامبر ایمان آورده بودند و همه یا اکثر آنان، امکان درک حضور ایشان و طرح پرسش‌ها و ابهامات و شنیدن پاسخ صحیح از صاحب شریعت را داشتند.

هرچه به گستره سرزمینی اسلام افزوده می‌شد، امکان دست‌یابی به حقیقت، کمتر می‌شد. حتی اصحاب پیامبر در فهم شریعت دچار نقایصی بودند که عملاً به اختلاف‌نظرهای گسترده‌ای انجامید، تا جایی که کمتر از ۴۰ سال بعد از هجرت رسول الله(ص) به مدینه، امیر مؤمنان(ع) رسماً اعلام کرد: «اسلام همچون پوستینی وارونه شده است». اگر این گزارش علوی(ع) را منشأ اثر بدانیم، هر تازه‌مسلمان و مؤمنی که از آن‌پس به جمع مسلمانان و مؤمنان می‌پیوستند، درحقیقت به اسلام واژگونه و غیرحقیقی، ایمان می‌آوردند.

۱. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۱۴۳-۱۴۴: هذا الحكم مقصور على القضية التي فصلها أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتعدى إلى غيرها. نك: نزهة الناظر في الجمع بين الأنبياء و النظائر، يحيى بن سعيد الحلبي، ص ۱۲۱. نهایه المرام، سید محمد عاملی، ج ۲، شرح ص ۳۲۰-۳۲۱. تقریرات الحدود و التعزیرات، تقریر بحث گلپایگانی، ج ۲، ص ۸۰.

باید پرسید آیا ایمان به اسلام واژگونه و غیر حقیقی، واجب و لازم است؟! آیا کفرورزیدن به اسلام غیر حقیقی، موجب کفر و ارتداد است؟!^۱

چند دهه بعد، امام صادق (ع) در گزارشی دیگر (با اسناد صحیح) می‌گوید:

«هیچ چیزی از اسلام، در دسترس مردم نمانده است، مگر آنکه از نسخهٔ وحیانی خود منحرف شده است!»^۱

باز هم این پرسش پیش می‌آید که آیا ایمان و پذیرش چنین اعتقاد منحرفی از وحی، لازم و واجب شمرده می‌شود؟! آیا پس از آن، متن مشخص و غیراختلافی‌ای وجود دارد که اطمینان به انطباق کامل آن با نسخهٔ وحیانی پیدا شود؟

بدون پاسخ به این پرسش‌ها، نمی‌توان انتظار داشت که اصولاً ایمان یا اسلامی تحقق یابد تا آنگاه به سراغ مفهوم ارتداد برویم.

اکنون هزار و چهارصد و اندی سال از رحلت پیامبر خدا (ص) می‌گذرد. حق و باطل به هم درآمیخته و تشخیص اسلام حقیقی از نسخه‌های غیر واقعی آن، برای اکثر قریب به اتفاق آدمیان، ناممکن گشته است. این‌ها واقعیت‌های اسلام در جهان امروز است. آیا خودخواهانه و غیرمسئولانه نخواهد بود اگر گمان کنیم که از پس آن همه روایات جعلی مخالفان، غالیان و گزارش‌های نادانان و جاهلان (که در متن روایات معتبره به آن اقرار شده است) و اختلاف برداشت‌های مفسران و فقیهان و متکلمان، و عدم حضور حجت ظاهری خدا، رسیدن به حقیقت دین و شریعت، امری در دسترس همگان است؟!^۱

۱... إن الناس بعد نبی الله صلی الله علیه وآله ركب به سنه من كان قبلکم فغیروا و بدلوا و حرفوا و زادوا فی دین الله و نقصوا منه، فما من شیء علیه الناس الیوم إلا و هو منحرف عما نزل به الوحی من عندالله... تاریخ آل زراره، أبو غالب الزراری، ص ۶۸. معجم رجال الحدیث، سید خوئی، ج ۸، ص ۲۳۵.

اگر این واقعیت‌های تلخ را با روایاتی که «ملاحم و فتن: دوران فتنه‌های دشوار» را گزارش کرده و آدمیان را در صحنه‌های کفر و ایمان، سرگشته ارزیابی می‌کنند و این امر را مقتضای طبیعت این دوران می‌دانند، جمع ببندیم و اقرار روایات به عدم آشکاربودن حقیقت را از نظر دور نداریم، تردیدی در لزوم وانهادن حکم ارتداد در این دوران، نخواهد ماند.

در روایتی معتبره، امام صادق(ع) از امیر مؤمنان(ع) و ایشان از قول پیامبر خدا(ص) نقل می‌کنند: «روزگاری بر امت من خواهد آمد که از قرآن جز نوشتار آن باقی نخواهد ماند و از اسلام جز اسم آن، مسلمان نامیده می‌شوند درحالی‌که دورترین مردم از اسلام‌اند، مسجدهایشان از نظر ساختمان، آباد و از نظر هدایت‌گری، خراب است. فقیهان آن زمان، بدترین فقیهانی هستند که زیر آسمان قرار گرفته‌اند، فتنه‌ها از آنان سرچشمه گرفته و به خود آنان برمی‌گردد»^۱.

در روایتی دیگر به نقل از امام علی بن ابی‌طالب(ع) آمده است:

«پس از من زمانی بر شما خواهد آمد که هیچ چیز مخفی‌تر از حقیقت و آشکارتر از باطل و بیشتر از دروغ‌بستن به خدا و پیامبرش در آن زمان نخواهد بود... از حق، جز نام آن پیش مردم نخواهد ماند و از قرآن جز نوشته‌های آن را نخواهند شناخت. افراد برای شنیدن حکم خدا وارد می‌شوند و هنوز ننشسته، از دین خارج می‌گردند... به غیر دین خدا گردن نهاده‌اند و به غیر خدا نزدیک شده‌اند. مساجدشان از گمراهی آباد است و از هدایت تهی است. قاریان قرآن و بناکنندگان مساجدشان از محروم‌ترین افراد (از دانش و ایمان)‌اند، از نزد آنان گمراهی ناشی می‌شود و به آن‌ها

۱. علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن ابی‌عبدالله ع قال: قال امیرالمؤمنین ع: قال رسول الله ص: سیأتی علی الناس زمان لا یبقی من القرآن الا رسمه و من الاسلام الا اسمه، یسمون به و هم أبعد الناس منه، مساجدهم عامره و هی خراب من الهدی، فقهاء ذلک الزمان شر فقهاء تحت ظل السماء منهم خرجت الفتنه و إلیهم تعود. کافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

برمی‌گردد. پس حضور یافتن در مساجد آن‌ها، کفر ورزیدن به خدای بلندمرتبه است.^۱

اگر از سوی پیامبر خدا(ص) و مفسران رسمی شریعت(ع) صریحاً اقرار می‌شود که: «از اسلام، جز نام آن باقی نمی‌ماند» یا «هیچ چیز پنهان‌تر از حقیقت نیست» یا «از قرآن جز رسم الخط آن باقی نمی‌ماند» یا «حضور در مساجدشان، کفر به خداوند است» یا «فقه‌های آن زمان، بدترین فقهایی هستند که زیر آسمان حضور یافته‌اند» و... آیا این اقرار بر روشن، هیچ بار فقهی و حکمی نسبت به پیروان شریعت در این زمان‌ها (دوران فتنه) ندارد؟! آیا این اقرار، به هیچ‌یک از موضوعات احکام شرعی در باب ایمان و کفر، ناظر نیست و در پی تعریف حدود آن موضوعات نیستند؟!

گرچه نظریات رایج نسبت به این بخش از روایات، بی تفاوت مانده‌اند و آن‌ها را در بحث‌های فقهی به کار نگرفته‌اند، ولی آن بی تفاوتی، نمی‌تواند مجوز شرعی برای ادامه همان روش از سوی سایر عالمان و فقیهان را اثبات کند. به گمان من، این روایات (که برخی از آن‌ها کاملاً معتبر هستند) از نظر علمی و روش شناخته شده فقهی، می‌توانند مستند حکم شرعی قرار گیرند.

۱. أحمد بن محمد، عن سعد بن المنذر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن محمد بن الحسين، عن أبيه، عن جده، عن أبيه قال: خطب أمير المؤمنين ع (و رواها غيره بغير هذا الاسناد و ذكر أنه خطب بذي قار) فحمد الله و أثنى عليه. ثم قال: أما بعد فإن الله تبارك و تعالی بعث محمدا ص بالحق ليخرج عباده من عبادة عبادة إلى عبادة... ثم إنه سيأتي عليكم من بعدى زمان ليس فى ذلك الزمان شئ أخفى من الحق و لا أظهر من الباطل و لا أكثر من الكذب على الله تعالى و رسوله... لم يبق عندهم من الحق إلا اسمه و لم يعرفوا من الكتاب إلا خطه و زبره، يدخل الداخل لما يسمع من حكم القرآن فلا يطمئن جالسا حتى يخرج من الدين... قد دانوا بغير دين الله عزوجل و أدانوا لغير الله. مساجدهم فى ذلك الزمان عامره من الضلالة، خربه من الهدى [قد بدل فيها من الهدى] فقرأوها و عمارها أثناب خلق الله و خليفته، من عندهم جرت الضلالة و إليهم تعود، فحضور مساجدهم و المشى إليها كفر بالله العظيم. كافي، شيخ كليني، ج ۸، ص ۳۸۶ تا ۳۹۱.

[رأی استاد آیت‌الله منتظری]

۸. آقای مهدی خلجی در جای دیگری از مقاله «نگرش فقهی، تاریخ‌مندی و اجتهاد در اصول» نوشته است:

«آقای قابل، کمابیش رأی استادشان آیت‌الله حسین‌علی منتظری را بازگو کرده‌اند. آیت‌الله منتظری در رساله توضیح‌المسائل، ذیل فصل ارتداد آورده‌اند: «حکم ارتداد در مورد کسی که در مسیر تحقیق از براهین عقلی استفاده می‌کند و احياناً به نتیجه دیگری دست می‌یابد، جاری نیست. و بعید نیست گفته شود پدیده ارتداد در صدر اسلام از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمانان حکایت می‌کرده و صرفاً به خاطر تغییر عقیده و اظهار آن نبوده است». اگرچه آیت‌الله منتظری در پاسخ به پرسش‌های مجله کیان (نشر یافته در شماره ۴۵) آشکارا نوشت: «اسلام هیچ‌گاه کفار را مجبور به پذیرش دین نمی‌کند و می‌دانیم که اصولاً دین و عقیده با اکراه به دست نمی‌آید (لا اکراه فی الدین) ولی شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود و مقدسات دینی را زیرسؤال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که به تدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند و چه بسا از توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و درحقیقت محارب با آنان می‌باشد». نوشته دوم پس از چاپ رساله عملیه منتشر شده و در نتیجه می‌تواند در مقام نظر نهایی آن فقیه برگرفته شود. آنچه آقای منتظری در رساله عملیه با تعبیر «بعید نیست گفته شود» به گواه متن، حدسی نامطمئن و از قبیل استحسان است. اما آنچه برای آقای منتظری گمان ناستوار است، برای آقای قابل فتوا و نظر فقهی است. ظاهراً فتوای آیت‌الله منتظری تفاوتی با جریان مسلط فقهی ندارد و بلکه کمی غلیظ و شدیدتر هم هست، چون می‌نویسد مرتد چه بسا محارب نیز شمرده شود. اگر عنوان محارب بر مرتد صدق کند، مرتد «ملی» اگر توبه هم کند حکم قتل ممکن است از او ساقط نشود. به نظر می‌رسد آیت‌الله منتظری از فقدان دلیل تاریخی و فقهی بر سیاسی و موقتی بودن حکم ارتداد نیک آگاه بوده و به همین رو طریق مألوف اهل فقه را رفته است. اما آقای قابل که بی‌پروا این حکم را

موقتی و محدود به عصر پیامبر می‌انگارد، خود را در دامن دشواری‌های روش‌شناختی و تاریخی فراوانی می‌افکند؛ به ویژه آنکه در این مصاحبه از آوردن دلیل روشن و روش‌مند برای این نظر دریغ ورزیده است.»

در پاسخ به مطالب ناقد محترم، چند نکته را یادآوری می‌کنم:

الف) اصطلاح فقهی «لا یبعد: بعید نیست» درجایی که فتوای قاطع و صریحی برخلاف آن بیان نشده باشد، در مقام بیان فتوا و نظریه ترجیحی فقیه است. بنابراین، بیان آیت‌الله منتظری، به‌عنوان نظریه ترجیحی ایشان است.

ب) پاسخ ایشان در مجله کیان، مخالف بیان ایشان در متن رساله نیست. درست است که آخرین اظهارنظر هر صاحب‌نظری را باید به‌عنوان نظر نهایی او دانست، ولی برخلاف برداشت و اطلاع ناقد محترم، آخرین متن مکتوب نظریات آیت‌الله منتظری را در کتاب «اسلام دین فطرت» (که در سال ۱۳۸۴ منتشر شده) می‌توان مطالعه کرد. ایشان (در صفحه ۶۹۲) آورده‌اند:

«حکم مرتد مربوط به کسی است که عمداً بذر تردید می‌باشد و حال آنکه خود به آن ایمان دارد (و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً) و قصد او توطئه علیه جامعه اسلامی است. یعنی مرتد کسی است که برای تغییر سرمایه اعتقادی مسلمانان سرمایه‌گذاری می‌کند تا مردم را از رشد و تعالی معنوی بازدارد و به‌جای آن فساد را جایگزین گرداند. به‌عبارت دیگر، ملاک حکم مرتد، تغییر اعتقاد قلبی نیست، چرا که عقیده معمولاً تابع مقدمات خود است و خود از اختیار فرد خارج است. بلکه ملاک آن ایجاد فساد با قصد و اراده ظالمانه است.»

ایشان در صفحه ۶۹۳ تصریح کرده است:

«اگر کسی به‌خاطر دسترسی نداشتن به حقایق دین و تحت تأثیر استدلال‌های مخالفان دین، دچار تردید در احکام ضروری آن و یا در اصول اعتقادی دین شد و قصد توطئه و یا متزلزل کردن ایمان مؤمنان را نداشت و تنها با گمان خویش به پیدا کردن حقیقت در خارج دین از دین خارج شد و

فقط از طریق استدلال و مباحث علمی به مخالفت با مطالب دینی پرداخت، مصداق حکم مرتد نیست، چرا که در دوران غیبت معصومین (ع) و اختلافات زیاد مسلمین در بسیاری از عقاید و احکام، و تاریک شدن فضا و مخلوط شدن حق و باطل و به گفته امیر مؤمنان (ع) وارونه شدن اسلام، حقایق دین و شریعت به آسانی برای افراد عادی قابل دستیابی نیست و از همگان نمی توان انتظار داشت که کارهای خویش را رها کرده و برای کشف همه حقایق دینی اقدام کنند. ضمن اینکه تضمینی وجود ندارد که پس از بررسی های خویش، به درستی به اصل دین دسترسی پیدا کنند و از راه راست منحرف نشوند. به همین دلیل، اگر تغییر عقیده در اثر شبهه بوده و او خواستار رفع شبهه و پاسخگویی به آن ها است، باید خواسته او اجابت شود و نمی توان حکم ارتداد را بر او جاری کرد. همچنین است درجایی که شخص، جاهل قاصر باشد و یا ارتداد شخص، مانند اسلام او بدون مبنا باشد، یعنی از روی بصیرت و آگاهی مسلمان نبوده است تا بتواند در برابر شبهات به خوبی ایستادگی کند. ضمن اینکه به نظر می رسد اساساً حکم مرتد و یا حکم ناصبی، حکمی سیاسی و ولایی بوده و در زمان ها و مکان ها و شرایط مختلف، مسائل و شرایط خاص آن زمان و مکان در نظر گرفته می شده است. مثلاً در نامه حضرت رضا (ع) به مأمون آمده است: «لایحل قتل احد من النصاب و الکفار فی دار التقیه، الا قاتل او ساع فی فساد: جایز نیست کشتن هیچ یک از ناصبی ها یا کفار، در مکانی که تقیه در آن لازم است، مگر کسی که قاتل یا کوشش کننده در فساد باشد».

می بینید که این اظهارات صریح و روشن از فقیه نامدار و کم نظیر عصر ما، نه گمان ناستوار است و نه مبتنی بر حدس نامطمئن و استحسان، بلکه با کمال دقت و قوت و استدلال، بیان شده است و برخلاف نظر مألوف اهل فقه و البته مبتنی بر طریق مألوف و کاملاً روشمند و متکی بر دلایل معتبره است و بسیاری از روایات را به عنوان پشتوانه خود دارد.

پ) ایشان نمی‌گویند تغییر عقیده، مصداق محاربه است بلکه برعکس برداشت آقای خلجی، می‌خواهند بگویند که فرد تغییر دهنده عقیده، تنها در صورتی که اقدام به ایجاد فساد و محاربه کند، مصداق مرتد خواهد شد. می‌بینید که سوء تفاهم ناشی از دورماندن از اصطلاحات فقهی (بعید العهد بودن) تا کجا است و چگونه رخ می‌نماید؟!

ت) و اما اینکه چرا احمد قابل در آن مصاحبه، از ارائه دلیل روشن و روشمند بازمانده است، به اقتضای مصاحبه شفاهی تلفنی و متوقف بر زمان بسیار محدود، برمی‌گردد. باز هم باید افسوس و آرزوی خود را تکرار کنم که کاش ناقد محترم، پیش از نگارش این نقد، به مطالب مشروح و مفصل منتشر شده در سال‌های گذشته یا چندماه پیش اینجانب مراجعه می‌کرد و با اطلاع از استدلال‌های (ضعیف یا قوی) آن نوشته‌ها، عیار نقد خود را افزایش می‌داد.

[گستره اجتهاد]

۹. جناب آقای مهدی خلجی در مقاله «ارتداد؛ عیارسنج اجتهاد» آورده است:

«از آن‌جا که کاویدن مفهوم ارتداد، بدون بحث درباره معنی ایمان ممکن نیست، رشته‌ای از مفاهیم کلیدی در کلام اسلامی به‌میان کشیده می‌شود که همه به درک متألّهان از ارتداد پیوند دارد؛ از جمله مسئله رستگاری، هدایت، فطرت، فعل و اراده آدمی، جبر و اختیار، یقین و تردید و سرانجام درک متکلمان از کیفر این جهانی و آن جهانی. هرگونه تحولی در دریافت مفهوم ارتداد، سنگی در آرامش برکه مفاهیم یادشده می‌افکند. کاوشگر این مفهوم باید به پیامدهای دامن‌گستر کلامی بازنگری در تعریف ارتداد آگاه باشد. به‌سخن دیگر، فقیهی اگر عزم بازنگری در حکم ارتداد کند، باید به عواقب نظری تغییر حکمی بیندیشد که کمابیش مقبول و مسلم همه فرقه‌های اسلامی در همه ادوار تاریخی بوده است. دگردیسی حکم ارتداد، پذیرفتن ضمنی ضرورت بازنگری در مبانی فقه موجود است... تا آن

انسان‌شناسی زیر و زبر نشود، تغییر یک چند حکم فقهی هم با موانع معرفت‌شناختی رویاروست و هم با مشکل پذیرش در جامعه مؤمنان».

من با ضرورت پرداختن به مباحث کلامی و اصولی بحث ارتداد، قبل از پرداختن به حکم رایج فقهی ارتداد و چندوچون درمورد آن، همراه و موافق بوده و هستم و در نوشته‌های پیشین نیز آن را مراعات کرده‌ام. حتی در مباحثه مکتوب خود با جناب خلجی درمورد «عقل و شرع» و مقاله مفصل «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و «بازبینی نقل با معیار عقل»، به پیامدهای بسیار گسترده نظریه شریعت عقلانی در برداشت از متون اولیه شریعت، هشدار داده‌ام.

این دیدگاه مبتنی بر لزوم هماهنگی مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی و التزام به آن مبانی است. لازمه این رویکرد، بازخوانی تمامی مبانی و نتایج برآمده از آن‌ها است که عملاً به گزینش اندیشه‌ای مستدل و راهکارهایی هماهنگ و منسجم و عقلانی می‌انجامد. پیش از این به جایگاه انسان در هستی و غیراختیاری بودن شکل‌گیری عقیده و در دسترس نبودن یقین، پرداختن و مفهوم‌یابی دقیق کفر، شرک، جحود، ایمان و شک را مقدمه ورود به بحث ارتداد دانستم.

از بحث حق حیات و کیفرهای غیرقابل جبران، به دیدگاه کاملاً عقلانی شریعت محمدی (ص) در مساوی دانستن قتل یک انسان با کشتن تمامی آدمیان، گذر کردم و از نهی شدید الهی درمورد اسراف در قتل، مبنایی برای بازبینی حکم قتل مرتد ساختم. این سیر کلامی، اخلاقی و فقهی در بحث‌های رایج فقهی درمورد ارتداد و در نگاه فقهی بسیاری از فقها، یکسره غایب است و تنها بخشی از آن مورد توجه برخی فقها قرار گرفته است.

ناقد محترم می‌داند ضرورت‌های مورد نظر ایشان در بحث ارتداد، ناشی از لوازم علمی و منطقی این بحث کلامی و فقهی است. بنابراین، عدم توجه فقیهان گذشته و حال شیعه و سنی به این ضرورت‌ها و توجه افرادی مثل احمد قابل به آن‌ها،

نمی‌تواند به‌عنوان نقطه ضعف دیدگاه امثال من، تلقی شود و نظریات رایج را از نقایص یک بحث علمی، مبرا سازد. این درحالی‌است که در همین مقالات اخیر ایشان، بازهم به‌گونه‌ای اظهارنظر شده است که گویا نظر احمد قابل، سخنی روشمند و علمی نیست و مبتنی بر استحسان و بدون دلیل است! به این بخش از مقاله ایشان توجه کنید:

«آنچه آقای منتظری در رساله عملیه با تعبیر «بعید نیست گفته شود» به گواه متن، حدسی نامطمئن و از قبیل استحسان است. اما آنچه برای آقای منتظری گمان ناستوار است، برای آقای قابل فتوا و نظر فقهی است.»

به‌هرحال، اگر پرداختن به همه آن ضروریات موردنظر ناقد محترم، مقتضای علم کلام و فقه است، احمد قابل به آن پرداخته است (و نظریات رایج فقهی یا اصلاً به آن نپرداخته‌اند و یا به بخش‌های کوچکی از آن پرداخته‌اند) و علی‌القاعده، باید به‌عنوان بحثی علمی و روشمند و مبتنی بر مبانی و دلایل، ارزیابی شود و نه مبتنی بر حدس نامطمئن، گمان ناستوار و یا استحسان!

۱۰. آقای خلجی در پاراگراف آخر مقاله «نگرش فقهی، تاریخ‌مندی و اجتهاد در

اصول» نوشته است:

«[احمد قابل] بیش از آنکه دغدغه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی داشته باشد، می‌کوشد پاره‌ای از احکام فقهی را با عرف سازگار کند همان‌طور که فقیهانی چون یوسف صانعی و ابراهیم جناتی این راه را می‌روند. فرایند سازگار کردن شرع و عرف اگر بر مبانی استواری پی‌ریخته نشود، به معیارهایی دل‌خواهی وابسته خواهد شد. آقای قابل تلاش می‌کند از مبانی قدیم فقه نتایج جدید بیاورد. فقه قدیم همه فرزندان خود را زاییده و دیرزمانی است که سترون است. اگر کسی خواستار نتایج تازه است نه در فروع که باید در اصول دین، اجتهاد کند. اگر کسی آهنگ عقلانی کردن دین را دارد، ناگزیر است از پایگاه علوم انسانی مدرن، روش‌ها و فرآورده‌هایش،

به فقه و الاهیات بنگرد. بدون اجتهاد در اصول دین، سخن تازه فقهی جز از آشوب روش شناختی پرده بر نمی‌گیرد».

من از مبانی مورد نظر آقایان آیت‌الله صانعی و آیت‌الله جناتی در مورد آرای فقهی‌شان، اطلاع کاملی ندارم. وکالت خاصی نیز برای پاسخگویی از جانب ایشان ندارم. فقط می‌توانم از نظریات خود دفاع کنم و به نقدهای ناقد محترم در مورد آن‌ها پاسخ دهم. در مقدمه این بحث یادآوری کردم که دو گونه می‌توان بحث کرد: یکم. طرح نظر خود و بیان دلایل اثباتی آن.

دوم. طرح نظر دیگران و بیان دلایل ایشان و دفاع یا رد آن‌ها، مبتنی بر مبانی خود آنان (جدال أحسن) که از آن به‌عنوان بحث علی‌المبنا تعبیر آورده می‌شود. به‌گمان من، در هر دو مورد می‌توان به نتایجی برخلاف نظریه رایج رسید و هر کدام از این دو بحث، نتایج ارزنده خود را دارد.

در بحث‌های «عقل و شرع» نیز جناب خلجی اصرار داشتند: «فقه، سترون است و دوران آن پایان یافته» و من توضیح دادم که با این برداشت ایشان، موافق نیستم. اکنون نیز معتقدم اگر فقه رایج، به مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی خود وفادار بماند و از پذیرفتن نتایج و لوازم علمی و عقلانی آن مبانی، طفره نرود، فقهی بسیار متفاوت با فقه رایج را تجربه خواهیم کرد که حقیقتاً، کمترین اصطکاک را با اندیشه‌های عقلانی بشری خواهد داشت.

این نتیجه شگفت‌آور، نباید کم‌ارزش جلوه داده شود، چرا که مطمئناً فقیه سنتی محتاط در امر دماء، أعراض، اموال و نفوس با فقیه غیرمحتاط در این امور (و دست‌و‌دل‌باز در دادن حکم قتل و هتک و مصادره و...) نتایج یکسانی را رقم نمی‌زنند. یکی فرهنگ‌ساز می‌شود و یکی فرهنگ‌سوز. یکی از رحمت الهی بهره می‌گیرد و دیگری گرفتار خشم و خشونت است. یکی به مدارا و صلح و همزیستی با همه آدمیانی فرامی‌خواند که اهل مسالمت و آرامش و امنیت‌اند و دیگری به جنگ

و تهدید و تحقیر همهٔ آنانی می‌پردازد که با او و اندیشه‌های سخت‌گیرانه و نامنسجم او و یارانش همراهی نمی‌کنند.

گرچه رویکرد شریعت عقلانی، همان کمترین اصطکاک با عقلانیت بشری را هم برنمی‌تابد و تردیدی در انطباق کامل شریعت با عقلانیت نظری و عملی ندارد (مقومات عقلانیت نظری و عملی را در پاسخ سوم نقد آقای خلجی بر مباحث «عقل و شرع» توضیح داده‌ام). اما در مورد لزوم پی‌ریختن مبانی استوار با ایشان موافقم و پیش از این، مکرراً به آن‌ها پرداخته شد.

[فطرت]

۱۱. جناب خلجی در مقاله «ارتداد؛ عیارسنج اجتهاد» آورده است:

«اگر چیزی به نام «فطرت» وجود داشته باشد که لزوماً سرشتی دینی دارد و هر کودکی با فطرت (اسلامی) خود زاده می‌شود و این پدر و مادر هستند که (برخلاف فطرت کودک) او را یهودی، مسیحی یا زرتشتی می‌کنند (کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه)، ارتداد، عملی خلاف فطرت و طبیعت آدمی است. از سوی دیگر، اگر اسلام، برترین دین و تنها دین «حق» است (ان الدین عندالله الاسلام) و دیگر ادیان منسوخ یا باطل، ارتداد روی گردانی از حق و رویکرد به باطل است و مرتد روی رستگاری را در این جهان و آن جهان نمی‌بیند».

توجه ناقد محترم و سایر خوانندگان را به چند مطلب جلب می‌کنم:

الف) اساس دین یگانهٔ خدای یکتا، که تمامی پیروان شرایع نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (درود و سلام خدا بر همهٔ آنان) و تمامی کتب آسمانی آن‌ها (صحیفهٔ نوح، صحف ابراهیم، اوستا، تورات، زبور داوود، انجیل و قرآن) به آن فرا خوانده و می‌خوانند، چیزی جز ایمان به خدا، ایمان به آخرت (پندار نیک) و عمل صالح

(گفتار و کردار نیک) نبوده و نیست. این سخنی است که به فراوانی در قرآن کریم آمده است. در یکی از این آیات آمده است:

«کسانی که ایمان آورده‌اند (پیروان شریعت محمدی) و یهودیان و صابئیان (معروف به ستاره‌پرستان) و مسیحیان، هرکس که به خدا و آخرت ایمان آورده باشد و رفتار نیک داشته باشد، هیچ خوفی بر آنان نیست و هیچ اندوهی نخواهند داشت».^۱

همین عبارات (با اندکی تفاوت) در «آیه ۶۲ سوره بقره» نیز تکرار شده است.^۲ بنابراین، دین خدای یکتا، دینی یگانه و مبتنی بر دو اصل نظری (ایمان به خدا و آخرت) و یک اصل عملی (عمل صالح) است. تمامی کسانی که به این سه اصل، خود را ملتزم می‌شمارند، متدین به یک دین‌اند، هرچند به شرایع گوناگون، وابسته باشند.

شرایع گوناگون، در پی معرفی راهکارهای نظری و عملی برای رسیدن به اهداف دین یگانه خدای یکتا بوده و هستند. آنچه در قرآن کریم آمده است که: «همانا دین در نزد خدا، اسلام است»^۳ یا «کسی که جز اسلام را به عنوان دین خود بپذیرد، از او پذیرفته نمی‌شود»^۴ به اقرار خود قرآن، مفهوم آن مرادف با عنوان اختصاصی شریعت محمدی (ص) نیست، گرچه این شریعت، مصداق کاملی از آن است. وقتی در قرآن کریم، به نقل از حضرت ابراهیم (ع) می‌خوانیم:

۱. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. مائده، ۶۹.

۲. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

۳. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ. آل عمران، ۱۹.

۴. فَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ. آل عمران، ۸۵.

«توصیه کرد ابراهیم به فرزندان خویش و نوه‌اش یعقوب که: ای فرزندان من، خداوند برای شما این دین را برگزید، پس نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید»^۱

و بدون فاصله از یعقوب (اسرائیل) و فرزندانش (بنی اسرائیل) نقل می‌کند که:

«آیا شما حضور داشتید و شاهد بودید که یعقوب در هنگامه مرگ خویش از فرزندانش پرسید: چه چیزی را پس از مرگ من می‌پرستید؟ و آنان گفتند: خدای تو و پدران تو (ابراهیم و اسماعیل و اسحاق) را می‌پرستیم، خدایی یگانه و ما به او تسلیم شده‌ایم و مسلمانیم»^۲.

آیا هیچ‌کس تصور می‌کند که مقصود آنان از مسلمانان، پیروی از شریعت محمدی (ص) باشد که هزار و چندصدسال بعد پدیدار می‌شود؟! همین عنوان درباره نوح، لوط، موسی، عیسی، حواریون، سلیمان، بلقیس، فرعون و... آمده است که با عبارات «اسلمت: اسلام آوردم یا تسلیم حق شدم» یا «انا من المسلمین: من از مسلمانانم» یا «توفنی مسلماً: مرا مسلمان بمیران» و... از آن‌ها یاد شده است.^۳

در دو آیه قرآن، باصراحت آمده است:

«ابراهیم، نه یهودی بود و نه مسیحی، ولیکن بدون انحراف از نسخه فطری دین خدا و مسلمان بود و از مشرکان نبود»^۴.

۱. وَ وَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ. بقره، ۱۳۲.

۲. أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ بقره، ۱۳۳.

۳. نک: آل عمران، ۵۲. مائده، ۱۱۱. یونس، ۸۴ و ۹۰. یوسف، ۱۰۱. نمل، ۴۴. ذاریات، ۳۶. و...

۴. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. آل عمران، ۶۷.

درحقیقت، وقتی ابراهیم یهودی می‌شود که از شریعت موسی(ع) پیروی کند و حال آنکه چنین امری محال است، چرا که او قرن‌ها قبل از موسی از دنیا رفته است و به طریق اولی نمی‌توانست مسیحی شمرده شود و قطعاً نمی‌توانست تابع شریعت محمدی(ص) شمرده شود. ولی با تمامی این مسائل، او را «حنیفاً مسلماً» می‌شمارد. این به آن خاطر است که اسلام، نام دین یگانه‌ای بوده است که تمامی پیامبران خدا از ابتدای خلقت تا انتها، به آن دعوت می‌کرده‌اند و به‌همین جهت، گاه خدای رحمان آنان را مسلمان خوانده است و گاه از قول آنان آمده است که مسلمان‌اند. در آیه دیگر می‌گوید:

«خداوند برای شما در دین، بیچارگی قرار نداده است، این آیین پدر شما ابراهیم است، او شما را مسلمان نامیده است، قبل از آنکه این شریعت آمده باشد»^۱

تصریح به اینکه ابراهیم(ع) پیروان آیین خویش را مسلمان نامیده است و آگاهی قبلی از این نکته که همه شرایع پس از او تابع شریعت ابراهیم بوده‌اند و محمد مصطفی(ص) با دستور قرآنی «از آیین ابراهیم، که منطبق بر فطرت بشری است و انحرافی از آن ندارد، پیروی کن»^۲ نیز موظف به پیروی از او بوده است، روشن می‌کند که از نظر قرآن، تمامی پیروان شرایع الهی، حقیقتاً مسلمان شمرده می‌شوند هرچند نام خود را یهودی، زرتشتی، صابئی، بودایی، مسیحی، یا چیز دیگری بگذارند. (ب) در آیه ۴۸ سوره مائده و پس از دستور به یهودیان که باید به تورات عمل کنند و مسیحیان که باید به انجیل عمل کنند و دستور به پیروان شریعت محمدی(ص) که باید به قرآن عمل کنند، رسماً تصریح می‌کند:

۱. وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَهُ أَيْبُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ. حج، ۷۸.

۲. اتبع ملّة ابراهیم حنیفاً. نحل، ۱۲۳.

«برای هر کدام از شما شریعت و راه آشکاری را قرار دادیم، و اگر خدا می‌خواست، همه شما را گروهی هماهنگ و یگانه قرار می‌داد، لیکن چنین نکرد تا شما را بیازماید درباره دستوراتی که به شما داده است، پس همه شما در مسابقه به سوی کارهای نیک از یکدیگر سبقت گیرید، بازگشت همه شما به سوی خدا است، پس در آن هنگام شما را باخبر خواهد ساخت نسبت به آنچه در آن اختلاف داشتید».^۱

تصریح به اینکه خداوند خود اراده نکرده است که همه گروه‌های انسانی پیرو شرایع الهی، با هم یگانه شوند و این اختلاف را خود پسندیده است و برای هر گروهی، شریعت و راه خاصی را در نظر گرفته است، البته منافاتی با وحدت دین الهی (که در زبان عربی و قرآن از آن با نام اسلام، یاد می‌شود) ندارد، چرا که دین یگانه با گوناگونی شرایع، منافاتی ندارد. شریعت‌ها، راه‌هایی برای رسیدن به اهداف دین یگانه‌اند. مگر از نظر منطقی، امتناعی دارد که مقصد یگانه از راه‌های متعدد، قابل دسترسی باشد؟!

پ) به گمان من، متون کتب آسمانی پیشین، برای پیروان فعلی آن شرایع نسخ نشده است. بنابراین، اگر پیروان امروزی شرایع پیشین، به حقانیت ادعای پیامبر خدا محمد بن عبدالله (ص) پی نبرده باشند و در مقام جحد و انکار حقایق نباشند و در برابر حقایقی که احتمالاً به آنان عرضه می‌شود تسلیم باشند، وظیفه‌ای جز عمل به دستورات الهی موجود در کتب آسمانی و شریعت خودشان ندارند. آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا محمد مصطفی (ص) در سوره مائده، با صراحتی کم‌نظیر می‌گوید:

«چگونه از تو حکم می‌خواهند در حالی که تورات پیش آنان است و حکم خدا در آن... ما تورات را فرستادیم و در آن هدایت و نور است... و

۱. لکلّ جعلنا منکم شرعه و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمة واحدة و لکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فیبئبئکم بما کتبت فیہ تختلفون.

هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، کافر است... و هرکس به آنچه خدا (در تورات) نازل کرده حکم نکند، ستمگر است... و باید اهل انجیل، به آنچه خداوند در آن نازل کرده است عمل کنند، و اگر چنین نکنند، فاسق‌اند. و ما قرآن را به‌سوی تو فرستادیم مبتنی بر حق و تأییدکننده کتاب‌های پیش از آن و دربردارنده مطالب آن‌ها، پس حکم کن بین ایشان به آنچه خدا حکم کرده است...»^۱

از عبارت «عندهم التوراة فیها حکم الله: تورات نزد آنان است و در آن حکم خدا است» معلوم می‌شود که تورات موجود در دسترس یهودیان زمان پیامبر اسلام (ص) هرچه بوده، دربردارنده حکم خدا و از نظر قرآن، برای یهودیان معتبر شمرده شده است. یعنی وظیفه الهی یهودیان آن زمان، عمل کردن به تورات موجود بوده و انجام وظیفه الهی مکتوب در آن، موجب رستگاری و هدایت و نور بوده است (فیها هدی و نور) و سرپیچی از آن، موجب عذاب الهی و تحقق کفر و ظلم بوده است (فاولئک هم الکافرون... فاولئک هم الظالمون). بنابراین، قرآن کریم بر معتبر بودن تورات

۱. آیات ۴۳ تا ۴۸، و کیف یحکمونک و عندهم التوراة فیها حکم الله ثم یتولون من بعد ذلک و ما اولئک بالمؤمنین، ۴۳، إنا أنزلنا التوراة فیها هدی و نور یحکم بها النبیون الذین أسلموا للذین هادوا و الرئیثون و الأحبار بما استحفظوا من کتاب الله و كانوا علیه شهداء فلا تخشوا الناس و اخشون و لا تشتروا بآیاتی ثمنا قلیلا و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الکافرون، ۴۴، و کتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس و العین بالعین و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن و السنّ بالسنّ و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو کفارة له و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الظالمون، ۴۵، و قفینا علی آثارهم بعیسی ابن مریم مصدقا لما بین یدیہ من التوراة و آتیناه الانجیل فیہ هدی و نور و مصدقا لما بین یدیہ من التوراة و هدی و موعظة للممتقین، ۴۶، و لیحکم أهل الانجیل بما أنزل الله فیہ و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الفاسقون، ۴۷، و أنزلنا إلیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب و مهیمننا علیه فاحکم بینهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم عما جاءک من الحق کلّ جعلنا منکم شرعة و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم أمة واحدة و لكن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون، ۴۸.

موجود در عصر حضور پیامبر اسلام (علی‌رغم تحقق برخی تحریفات) تأکید می‌کند و عمل به آن را برای یهودیان، موجب رضای خدا و سرپیچی از آن را موجب کفر و ظلم و عذاب الهی می‌داند. فراموش نکنیم که نظریه رایج بین علمای اسلام در مورد تورات موجود در عصر حضور پیامبر اسلام (ص) همان است که امروزه می‌گویند و آن را تحریف شده و منسوخ و در نتیجه بی‌اعتبار می‌شمارند. یعنی عمل به آن را انحراف از حق و موجب گمراهی می‌دانند!

این دوگانگی بین بیان قرآن و برداشت رایج مفسران قرآن و عالمان شریعت محمدی (ص)، تعجب‌آور است. گرچه برخی از عالمان و مفسران قرآن، با توجیحات خلاف ظاهر و غیرعلمی، سعی کرده‌اند که این تضاد بین نظریه قرآن با نظریه رایج را توجیه کنند. عبارت «و لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله فیه، و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الفاسقون: باید اهل انجیل به آنچه خداوند در آن نازل کرده است حکم کنند، و اگر چنین نکنند، فاسق‌اند» نیز متوجه به مسیحیان و انجیل موجود در زمان حضور پیامبر اسلام است.

از یاد نبریم که نظریه رایج بین عالمان اسلامی، تفاوتی بین انجیل موجود در زمان حضور محمد بن عبدالله (ص) با این زمان نمی‌گذارد و تمامی آن‌ها را تحریف‌شده و منسوخ می‌داند. چگونه است که قرآن، مسیحیان را موظف به پیروی از انجیل آن زمان می‌کند و عدم پیروی از آن را برای مسیحیان، موجب فسق می‌داند و علمای اسلام، مدعی تحریف کلی و نسخ مطلق همان انجیل می‌شوند؟!

از یاد نبریم که آیات سوره مائده در سه‌ماهه پایانی زندگی پیامبر (ص) نازل شده‌اند و جزو آخرین آیات نازل شده بر پیامبر خدا شمرده می‌شوند. بنابراین هیچ حکمی از آن نسخ نشده است، بلکه اگر احکامی برخلاف آیات سوره مائده در قرآن باشند، منسوخ شمرده می‌شوند. بنابراین، وقتی در ماه‌های پایانی زندگی پیامبر (ص) دستور داده می‌شود که اهل تورات به تورات عمل کنند و اهل انجیل باید به انجیل

عمل کنند، آشکار می‌گردد که از نگاه قرآن و شریعت محمدی (ص) مسئولیت الهی یهودیان و مسیحیان (و پیروان سایر شرایع) رفتار براساس شریعت خودشان است، و البته برای آنانی که به این مسئولیت الهی ملتزم می‌مانند، اجر و پاداش الهی نیز خواهد بود.

[حق در فقه]

۱۲. آقای خلجی در مقاله «ارتداد؛ عیارسنج اجتهاد» نوشته است:

«امکان نظری پیدایش نظریه جواز ارتداد در اسلام به معنای انقلاب در مبانی فقه است. در فقه اسلامی مفهوم حق، آن گونه که در حقوق بشر و در حقوق مدرن فهمیده می‌شود، یک سره غایب است».

متن اولین سخنرانی لغو شده‌ام در حسینیه ارشاد (توسط وزارت اطلاعات) در اولین ماه رمضان پس از ممنوع‌الخروج شدن (مهرماه ۱۳۸۴) با عنوان «حق محوری» را در آبان همان سال منتشر کردم.^۱ در آن مطلب، توضیح مفصلی در مورد حق و تکلیف و بحث حقوق طبیعی یا فطری، داده شده است. اهم مطالب آن را یادآوری می‌کنم:

یکم. از گذشته‌های بسیار دور، بحث حقوق، در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) مطرح بوده و می‌توان گفت بحثی موجود و مغفول! بوده است. به عبارت دیگر، گرچه کمتر سخن صریح و مشروحی را در متون اولیه (نص قرآن و حدیث) و ثانویه شریعت (کتاب‌های عالمان دین) می‌توان دید ولی حضور مختصر و حداقلی آن را هرگز نمی‌توان انکار کرد. یکی از درخشان‌ترین این آثار، خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه (با حجمی حدود ۳ صفحه) است که سخنی از امام علی بن ابیطالب (ع) درباره حقوق دو طرفه ملت و حاکمان را تشریح می‌کند.

۱. ر.ک: کتاب «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» از همین نویسنده.

دوم. در تصور سنتی و رایج از شریعت (دین)، اکثر قریب به اتفاق عالمان شریعت، احکام شرعی را به دو بخش حق الله و حق الناس (حق بشر) تقسیم کرده‌اند. البته حقوق بشر مورد نظر این عالمان، حقوق تشریحی است که از سوی خدای سبحان برای آدمیان قرار داده شده است.^۱

سوم. گرچه طبق مبنای کلامی اکثریت ۹۰ درصدی عالمان شیعه، باید حقوق فطری و طبیعی انسان نیز به رسمیت شناخته شود ولی در مقام اظهار نظر قطعی و فتاوی، اکثر آنان از پذیرش حقوق فطری و طبیعی طفره رفته و گاه منکر آن شده‌اند.

چهارم. در مباحث عمده‌ای از احکام غیرعبادی شریعت (که بیش از دوسوم مباحث فقهی را در بر می‌گیرد) مثل بحث‌های ارث، زکات، دیات، قصاص، خرید و فروش، اجاره، ازدواج و طلاق، شرکت، مضاربه و مزارعه و مساقاة، جعاله، قرض، رهن، وکالت، وصیت، احیاء موات و احکام زمین‌ها، انفال و خمس، مصالحه، هبه، انفاقات و صدقات، وقف، قضاوت، شهادت و... بخش عمده‌ی مطلب در مورد حقوق و مسئولیت‌های آدمیان است.

حتی اگر به نظر اکثریت فقیهان شیعه، این حقوق صرفاً مربوط به مؤمنان باشد و سایرین (غیر افراد مؤمن) را از آن‌ها محروم بدانند، باز هم از وجود بحث حق آدمی و مبنا بودن آن در فقه و احکام شریعت خبر می‌دهد.

پنجم. بحث عدل و ظلم، یکی از مهم‌ترین مباحث در تمامی حوزه‌های حضور شریعت (کلام، اخلاق و احکام) است. تردیدی نیست که بدون پیش فرض حق بشر (که گاه مراعات می‌شود و عدالت، نام می‌گیرد و گاه مورد تعدی قرار می‌گیرد و ستم

۱. برای نمونه رک: المقنعه، شیخ مفید، ص ۷۴۳. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۴،

ص ۵. موسوعه الامام الخوئی، ج ۱۶، ص ۲۳۱.

خوانده می‌شود) سخن‌گفتن از عدل و ظلم، در این حوزه‌ها ممکن نیست. چه عدلیه، که به درک مستقل عقل از نیکو بودن عدل و ناپسند بودن ظلم، قائل‌اند و چه اشاعره و اخباریان شیعه که گستره بحث عدل و ظلم را صرفاً به حقوق تشریحی، اختصاص می‌دهند محور اصلی بحث را حقوق فرار داده‌اند.

ششم. در متون اولیه شریعت، سخنانی صریح از پیامبر خدا(ص) و ائمه هدی(ع) نسبت به حق‌الله و حق‌الناس (حقوق بشر) نقل شده است.^۱

بنابراین نمی‌توان ادعا کرد شریعت محمدی یا فقه آن، صرفاً مبتنی بر تکلیف‌محوری بوده و هیچ توجهی به حقوق آدمی نداشته است، چرا که اصل اقرار به وجود حق بشر در مجموعه متون اولیه و ثانویه آن و ابتناء بسیاری از احکام و باورهای شریعت بر حقوق انسانی غیرقابل انکار است.

هفتم. در همین فقه سنتی موجود و به‌خصوص در فقه شیعه، بحث بسیار بااهمیتی دیده می‌شود که گرچه در متون ثانوی موجود، به میزان اهمیتی که دارد، موردبررسی قرار نگرفته است ولی پایه و اساس بنایی استوار را (خواسته یا ناخواسته) محکم کرده است. این بحث اساسی و بسیار مهم و تأثیرگذار، عبارت است از چاره‌اندیشی در مقام تعارض «حق‌الله» با «حق‌الناس» و اظهارنظر فقهی در این خصوص.

جالب است که مطابق نقل بسیاری از فقهای شیعه، نظر مشهور فقهای شریعت این است که باید در چنین شرایطی، حق‌الناس را بر حق‌الله مقدم بدانیم. بلکه در بیان مرحوم شیخ انصاری، ادعای اجماع (بر لزوم این تقدم) شده است. این مطلب را

۱. برای نمونه، نک: کافی، ج ۷، ص ۱۸۸ و ۲۵۱: «...إِنَّ هَذَا حَقٌّ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ... فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ حَقِّ النَّاسِ...»

بزرگانی چون صاحب مفتاح الکرآمہ (ره)، صاحب ریاض (ره)، حاج آقا رضا همدانی (ره)، شیخ انصاری (ره)، آیت الله خوئی (ره)، آیت الله گلپایگانی (ره) آیت الله اراکی (ره) و بسیاری از دیگر فقهای شیعه باصراحت نقل کرده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری، مدعی اجماعی بودن تقدم حق الناس بر حق الله است. مرحوم حاج آقا رضا همدانی می‌گوید: «لوجوب تقديم حق الناس على حق الله: به خاطر واجب بودن تقدم حق الناس بر حق الله» و مرحوم آیت الله خوئی می‌گوید: «همانا حقوق بشر با اهمیت تر از حقوق خداوند سبحان است، پس هرگاه بین حق الناس با حق الله صرف، تعارض و تزاممی پدید آید، حقوق الناس مقدم می‌شود چرا که اهمیت بیشتری دارد، پس مراعات حقوق الناس (حقوق بشر) به هنگام تزامم، اولویت پیدا می‌کند».^۱

گرچه این مطلب راهبردی بسیار مهمی است (و بسیاری از مسائل مهم و مبنایی دیگر نیز در فقه رایج دیده می‌شوند) که در جایگاه مباحث کلی، به سادگی اثبات شده و اکثریت فقها آن را پذیرفته‌اند ولی آنگاه که نوبت به اجرایی کردن این مباحث در جزئیات مسائل فقهی و متن راهکارها و فتاوی فقها می‌رسد، جایگاه خود را از دست داده و عملاً مورد بی توجهی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر جز در برخی موارد خاص، در سایر موارد و مسائل فقهی، برخلاف مبنای علمی و پذیرفته شده خویش، فتوا داده و می‌دهند.

اگر فقهای شریعت (خصوصاً شیعه) به تمامی لوازم تقدم حق الناس بر حق الله در تمامی راهکارهای فقهی، ملتزم باشند، مشکل معروف به تکلیف محوری، قابل حل

۱. أن حقوق الناس أهم من حقوق الله سبحانه، فكلما دار الأمر بينهما وبين حق الله محضاً تقدمت حقوق الناس لأهميتها، فهي الأولى بالمراعاة عند المزامحة.

خواهد شد. تنها مطلبی که باید به آن ضمیمه شود تا به حل اساسی مشکل منجر گردد، التزام عملی به نتایج مبنای کلامی اصالة الاباحه عقليه است (که مورد پذیرش نظری اکثریت بیش از ۹۰ درصد فقهای شیعه است) که عملاً منجر به پذیرش حقوق فطری و تکوینی بشر می‌شود. با التزام نظری و عملی به این دو گزاره کلامی و اصولی، شاهد فقه و شریعت حق محور خواهیم بود.

اکنون به گزارش دو نمونه از متون اولیه در اهمیت حقوق بشر و لزوم ترجیح آن بر حق الله، در حقوق تشریحی (چه رسد به حقوق تکوینی) می‌پردازم تا اطمینان بیشتری برای اهل تحقیق فراهم گردد:

الف) در روایتی معتبره (صحیحه) از امام صادق (ع) آمده است:

«هرگز ارزشمند نیست امتی که حق ضعیفش را از قدرتمندش (درحالی که قدرتمند را به تواضع وادار کرده) فروتنانه نگیرد»^۱.

در این روایت، سخن از بی‌ارزش شدن یک امت در هنگامه ناتوانی از احقاق حق افراد ضعیف بشر است. اگر امتی نسبت به احقاق حقوق ضعیفان از قدرتمندان، چندان مسئولیت شناسد و نتواند قدرتمندان را به کرنش در برابر حقوق ضعیفان و ادای آن‌ها وادارد، از نظر شریعت محمدی (ص) هرگز با ارزش شمرده نمی‌شود. به عبارت دیگر، ارزش واقعی یک امت، به میزان توان آن امت در وادار کردن قدرتمندان به پذیرش و کرنش در برابر حقوق ضعیفان، وابسته است.

توجه شود که هویت یک امت، در گرو احقاق حق افراد آن دانسته شده است. از نظر شریعت محمدی (ص) تمام ارزش و هویت شریعت و پیروان شریعت (امت و

۱. ما قدّست امة لم تأخذ لضعیفها من قویّها بحقّه غیر متّضع. کافی، ج ۵، ص ۵۶. تهذیب، ج ۶،

امام) وابستگی تام و تمامی به کمیت و کیفیت احقاق حق ضعیف‌ترین افراد جامعه دارد. آیا این رویکرد، چیزی جز ابتناء احکام شریعت بر حق‌الناس و محوربودن آن در دستورالعمل‌های شرعی است؟ این بیان امام صادق(ع)، تأییدی بر سخن ماندگار امام علی بن ابی‌طالب(ع) است که در عهدنامه مشهورش به مالک اشتر می‌نویسد:

«من بارها از پیامبر خدا شنیدم که می‌گفت: هرگز با ارزش نیست امتی

که حق ضعیفش از قدرتمندش بدون کرنش، گرفته نشود»^۱.

البته در متون روایی اهل سنت نیز با اندک تفاوت در عبارات، همین سخن از پیامبر خدا(ص) نقل شده است (بیش از ۱۰ مورد را متقی هندی در کتاب کنز العمال، گزارش کرده است). لازم به توجه است که امیر مؤمنان(ع) مدعی است که پیامبر(ص) بارها و در مناسبت‌های مختلف، این سخن را بر زبان آورده است. بنابراین، تردیدی در تحقق این رویکرد از سوی پیامبر خدا و ائمه هدی(ع) نمی‌توان کرد. پس ادعا این است که حق محوری، اساس احکام و دستورالعمل‌هایی است که ضامن تقدس و ارزشمندی یک امت است.

ب) مرحوم آمدی در کتاب غررالحکم و دررالکلم، سخنی را از امیر مؤمنان

علی(ع) نقل می‌کند:

«خدای سبحان، حقوق بندگان (انسان) را پیش از حقوق خویش (یا

پیش درآمد حقوق خویش) قرار داده است، پس هرکس که برای تحقق

۱. فأتی سمعت رسول الله يقول فی غیر موطن: لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حق من

القوى غير متعت. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

حقوق بندگان خدا بپاخیزد، این رفتار، رساننده او به تحقق حقوق خداوند خواهد بود.^۱

در این بیان علوی (ع) باصراحت از مقدم بودن حقوق بشر بر حقوق خداوند یا مقدمه بودن حقوق بشر برای رسیدن به ذی المقدمه‌ای که حق الله نام دارد، سخن رفته است. در ادامه سخن امام (ع) تصریح شده است: «هرکس به تحقق حقوق الناس اقدام کند، راه تحقق حقوق الله را هموار کرده است». مفهوم سخن امام این است که تحقق حقوق خداوندی، بدون تلاش برای احقاق حقوق بشر، ممکن نیست. بنابراین، آنانی که به عنوان دغدغه حق خدا، به راحتی از حقوق الناس، چشم می‌پوشند و در مقام تعارض آن‌ها و احتمال از بین رفتن حق خدا، از پایمال شدن قطعی حق بشر، پروایی ندارند و در چنین مواردی سخن از اصل احتیاط، حق الطاعة، اصل اشتغال و... به میان می‌آورند، لازم است که در روش استنباطی خود، تجدیدنظر کرده و دغدغه حقوق الناس را بیش از دغدغه حقوق خدا داشته باشند، چرا که بیان امیر مؤمنان (ع) و مبنای پذیرفته شده خودآفایان (تقدم حق الناس بر حق الله در مقام تعارض و تضاحم) اقتضای رویکردی متفاوت با فتاوی رایج را دارد.

این پاسخ مفصل را در اینجا پایان می‌دهم تا فرصتی برای ناقد محترم و خوانندگان فراهم آید تا ببینید و اگر همچنان ابهامی وجود داشت و ضرورتی در تعقیب این بحث دیدند، ادامه یابد. امیدوارم این اطالۀ سخن را بر من ببخشایند.

از خدای رحمان می‌خواهم که ما را شایسته رحمت خود قرار دهد و نعمت علم و ایمان و اخلاق نیک را از ما دریغ نکند. اگر در جایی از این نوشته، اسائۀ ادبی در

۱. جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدمة لحقوقه، فمن قام بحقوق عبادالله، كان ذلك مؤديا الى

القيام بحق الله. تصنیف غررال حکم، ش ۱۱۰۳۹.

بیانم دیده شد، از صاحبان حق می‌خواهم که با لطف و کرامت خود ببخشند و یادآوری کنند تا حتی‌المقدور، با عذرخواهی از ایشان، آن را جبران کنم.

از لطف و محبت جناب آقای مهدی خلجی که با حوصله و ادب، بر من منت نهادند و مطلب مرا شایسته نقد خود دیدند، عمیقاً سپاسگزارم (احب الناس الی من اهدی الی عیوبی). از سایت رادیو زمانه و جناب آقای اردوان روزبه نیز که میدان بحث را فراهم کردند، متشکرم و برای توفیق آنان در کارهای نیک، دعا می‌کنم.

بخش سوم:

رجم

بررسی حکم رجم^۱

سرآغاز

یکی از مجازات‌های موجود در فقه رایج شریعت محمدی (ص)، بحث رجم است. بحثی که در چند دهه اخیر و پس از توافق اکثر اندیشمندان حوزه علوم انسانی در مورد حقوق بشر، ذهن بسیاری از خردمندان جهان را نیز مشغول کرده و پرسش‌های بسیاری را برانگیخته است تا مگر کسی آنان را قانع کند و یا راهکاری علمی برای مجاب کردن جوامع اسلامی بیابد تا از اجرای چنین حکمی (که آن را مابین با حقوق بشر می‌شمارند) پرهیز کنند.

عالمان شریعت محمدی (ص) در دو سه دهه اخیر و خصوصاً پس از دستیابی عمومی بشر به امکانات ارتباطی گسترده‌ای همچون اینترنت (که بدون سانسور می‌توان در آن تمامی مکثونات قلبی را آشکارا منتشر کرد) با ضرورت‌های جدیدی مواجه شده‌اند و آشکارا از پس همه پرسش‌های منتشرشده تاکنون برنیامده‌اند. پرسش‌هایی که تقیّه گسترده در جوامع اسلامی، ناشی از خوف طرد و تکفیر و تفسیق، سال‌ها و بلکه قرن‌ها است که فروخورده شده و بر زبان و قلم‌ها جاری نمی‌شد، یک‌باره به سطح رسانه‌های عمومی منتقل شده و سرعت ابراز آن به‌گونه‌ای شتابان بوده که امکان منطقی برای پاسخگویی هم‌زمان را باقی نگذاشته است.

البته پاسخ جامع و علمی به پرسش‌ها، اساساً نمی‌تواند با شتاب صورت گیرد. سرعت پاسخگویی، غالباً مرادف با عدم جامعیت است. شتابزدگی در کار علمی،

۱. ۲۷ اسفند ۱۳۸۹ تا ۱۴ تیر ۱۳۹۰، مشهد، ۸ قسمت، وبسایت جنبش راه سبز (جرس).

عمدتاً به معنای عدم دقت در پژوهش‌ها و بررسی چندوچون پرسش‌ها و پاسخ‌ها است. بنابراین باید از هیجانان اجتماعی گذر کرد و در فضایی آرام و صرفاً علمی، به بررسی دقیق مسائل پرداخت.

در بررسی مسئله رجم نیز باید به گونه‌ای رفتار کرد که پیش‌فرض‌های مشترک بشری و شرعی را در هم نریزیم و مبتنی بر آن‌ها (به‌عنوان اصول موضوعه) بحث را پی بگیریم. مثلاً باید تناسب تکوین و تشریح (حقوق فطری و قراردادی) و تناسب حکم و موضوع و عدالت را به‌عنوان اصول بشری، مورد توجه جدی قرار داده و هرگز از آن عدول نکنیم.

از سوی دیگر، اصول شرعی که باید مورد توجه قرار گیرند و در بررسی بحث رجم، به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شوند عبارت‌اند از حجیت قرآن (و عدم تحریف قرآن) و حجیت روایات معتبره پس از انطباق آن‌ها با حجت باطنی یعنی عقل، که هرگز نباید از آن‌ها غفلت کرد.

مبتنی بر پیش‌فرض‌های یادشده، طبیعتاً می‌توان بحث را در دو حوزه تکوین و تشریح پی‌گرفت و آن‌را در فضایی صرفاً علمی، به نتیجه رساند.

فقیهان شریعت محمدی (ص) دیر زمانی است که مبتنی بر دیدگاه‌های مختلف فقهی، با مراجعه به متون نقلی شریعت (قرآن و سنت) برای کشف احکام شریعت (که اصطلاحاً آن را علم فقه نامیده‌اند) تلاش کرده‌اند. آنان با بهره‌گیری از علم اصول فقه که مبانی استدلال برای اثبات یا رد حکمی در شریعت را تبیین می‌کند، به موفقیت‌هایی در زدودن ابهام از برخی احکام شریعت، دست پیدا کرده‌اند و توانسته‌اند از تحمیل برخی بدعت‌ها در شریعت، جلوگیری کنند.

البته در این میان، رویکرد برخی فقها به شیوع برخی بدعت‌ها نیز انجامیده است و این امر، به‌خاطر دشواری‌های ناشی از فاصله زمانی درازمدت از عصر حضور

پیامبر(ص) (و ائمه در دیدگاه شیعه) و پیچیده بودن تحریفات تحریف‌کنندگان بوده است.

پدیده تحریف غالبین (ایجادکنندگان انحراف در شریعت از طریق غلو و افزودن چیزهایی که از شریعت نبوده به آن) در متن قرآن و روایات معتبره با تأکید و تأیید جدی نسبت به خبر وقوع آن، گزارش شده است. گرچه تحریف به نقیصه نیز امکان وقوعی دارد ولی در لسان ادله، عمدتاً سخن از تحریف غالبین آمده است. می‌توان گفت که در قرآن به هر دو پدیده با عناوین کتمان حقیقت و غلو تصریح شده است. به عبارت دیگر، پذیرفتن تحقق تحریف در شریعت (عمدتاً از نوع غلو و گاه به نقیصه) نیز جزو اصول موضوعه و اثبات شده است که در بررسی‌های علمی شرعی، هرگز نباید از امکان آن غفلت کرد.

سخن دیگر در مورد لزوم پابندی همگان به لوازم منطقی سخن و مبانی پذیرفته شده است. بسیار دیده می‌شود که در نقد و بررسی‌های علمی در حوزه شریعت، این ضرورت علمی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد. عدم غفلت از لزوم پذیرش دلالات التزامیه، نقش بسزایی در نزدیک شدن دیدگاه نقدکنندگان و نقدشوندگان می‌گردد و امکان رسیدن به دیدگاه مشترک را افزایش می‌دهد.

باتوجه به این مقدمات و پیش‌فرض‌ها، بحث اصلی در مورد رجم را با یاری گرفتن از خدای رحمان (و اگر او بخواهد و مهلت و همت و توفیق دهد) در پنج بخش پی می‌گیریم:

یکم. رجم در لغت عرب.

دوم. بررسی اجمالی پیشینه حکم رجم (دیدگاه مفسران قرآن و فقیهان شریعت).

سوم. بررسی حکم رجم از نظر قرآن.

چهارم. بررسی حکم رجم از نظر روایات.

پنجم. بررسی اجمالی دیدگاه‌های جدید برخی فقیهان و محققان.

ششم. نتیجه‌گیری نهایی.

یکم. رجم در لغت عرب

در برخی از کتاب‌های اصلی و اولیه لغت عرب تصریح شده است: «رجم، اصل یگانه‌ای دارد» و در اکثر کتب یادشده آمده است: «معنای اصلی آن عبارت است از «سنگ‌پراندن و هدف قرار دادن با سنگ» (وَأَصْلُهُ الرَّمِي بِالْحِجَارَةِ) و سایر معانی و ام‌گرفته از معنای اصلی است»^۱.

بسیاری از کتاب‌های لغت عرب، استعمال لفظ رجم به معنی طرد و راندن، شتم و سرزنش کردن و ظن و گمان را نیز گزارش داده‌اند.^۲ البته در برخی از همین متون ادعا شده است که رجم به معنی قتل نیز استعمال شده است و یا قتل به وسیله سنگ‌پرانی. استعمال این معنی را به قرآن نیز نسبت داده‌اند.^۳

یکی از بحث‌های اصلی در مورد معنی‌یابی لغات عرب، این است که آیا قول «لغویین: واژه‌شناسان» حجت است یا خیر؟

آنانی که قول لغت‌شناسان را حجت می‌دانند، طبیعتاً به گزارش عالمان علم لغت (واژه‌شناسان) اعتماد می‌کنند. در برابر این گروه، بسیاری معتقد به لزوم اجتهاد در لغت‌شناسی‌اند. طبیعتاً در موارد اختلاف در مفهوم‌یابی واژگان، گروه دوم تابع استدلال‌های موردقبول خویش خواهند بود و صرف گزارش نویسندگان کتاب‌های

۱. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۵۴. و معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۴۹۳. و لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۲۷. و العین، ج ۶، ص ۱۱۹. و صحاح، جوهری، ج ۵، ص ۱۹۲۸. و تاج العروس، ج ۱۶، ص ۲۷۱.
۲. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۵۵. و معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۴۹۴. و لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۲۷. و العین، ج ۶، ص ۱۱۹ و ۱۲۰. و النهایه فی غریب الحدیث لابن الأثیر، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.
۳. لسان العرب و العین.

موجود درباره معانی واژگان و نظریات ترجیحی آنان را دلیل کافی برای ترجیح یک معنی از میان معانی و استعمالات گوناگون قرار نمی‌دهند.

اکثر فقیهان شریعت، با استناد به ترجیح عالمان علم لغت عرب، اقدام به تشخیص احکام شریعت کرده‌اند و این امر هنوز هم رواج دارد. این درحالی‌است که مستند بسیاری از عالمان واژه‌شناس عرب، آیات و روایاتی است که فقیهان در برداشت‌های خود از مفهوم آن نسبت به عالمان لغت، اولویت دارند. درحقیقت عالمان علم لغت با نمونه‌برداری از برداشت‌های برخی فقیهان در قرن دوم و سوم هجری، برای واژگان لغت عرب معنی‌یابی کرده‌اند و نتیجه اعتماد به ترجیحات گزارش شده در اکثر کتاب‌های لغت عرب، تبعیت و تقلید فقیهان از برداشت‌های فقیهان دو قرن یادشده است. این درحالی‌است که امکان خطا در برداشت فقیهان، اصلی پذیرفته‌شده در فقه شیعه و حتی فقه اهل سنت است.

شاید با همین رویکرد و تحلیل بود که مرحوم استاد، علامه منتظری (رض) قائل به اجتهاد در لغت بودند (و ظاهراً استاد ایشان، مرحوم آیت‌الله سیدحسین بروجردی) و اکثر دانش‌آموختگان مکتب او نیز بر این باورند و مسیر استنباط را شامل معنایابی مستدل برای واژگان به‌کاررفته در قرآن و حدیث و کلام بزرگان علم و ادب می‌دانند. مبتنی بر این، گزارش کتاب‌های یادشده نسبت به تمامی مواردی که واژه رجم در آن به‌کار برده شده است، نشانگر آن است که معنا و مفهوم اصلی رجم، چیزی جز «بیرون‌راندن» نیست. تمامی استعمالات دیگر، بازگشت به این معنا و مفهوم دارند.

این معنا در استعمالات گوناگون و به اشکال مختلف بروز و ظهور می‌یابد و شامل تیر انداختن، سنگ انداختن، سخن از زبان و دهان بیرون راندن، از جایگاهی طرد کردن و بیرون راندن و... می‌شود.

دلیل این سخن نیز علاوه بر گواهی گزارش‌های مختصر یا مفصل کتاب‌های لغت عرب، استعمال واژگان و تصاریف مختلفی از آن در قرآن است که به «لسان عربی مبین: زبان عربی آشکار» (بدون اجمال و ابهام) نازل شده است و در تمامی موارد به‌کاررفته در آن، هیچ سخنی از قتل نیست. خواه با سنگ یا بدون سنگ! گرچه ممکن است نتیجه به‌کاربردن برخی مصادیق رجم (مثل تیر انداختن یا سنگ انداختن) منجر به قتل هم بشود، ولی بین امکان وقوع قتل تا لزوم تحقق قتل، تفاوت بسیاری است که بی‌توجهی به آن می‌تواند در استنباط حکمی از احکام شریعت محمدی (ص) آدمی را به انحراف و یا تحریف دچار کند.

البته فرق بین اخراج از نوع رجم با اخراج از نوع تبعید و نفی بلد، ظاهراً در دائمی بودن یا طولانی بودن رجم و موقت بودن و کوتاه‌بودن زمان تبعید و نفی بلد است.

برای روشن شدن حقیقت مسئله، استعمالات قرآنی ماده رجم را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

استعمال رجم در قرآن

تمامی واژگانی که مشتق از ماده رجم بوده و در قرآن کریم به‌کار رفته‌اند عبارت‌اند از:

رجیم: این واژه، صفت مشبیه است که به معنی «مفعول؛ مرجوم» به‌کاررفته است.^۱

عنوان «شیطان رجیم: شیطان بیرون رانده شده» که در تمامی این آیات آمده است، هیچ معنی و مفهومی جز «بیرون راندن؛ اخراج» ندارد. بلکه در دو آیه (حجر، ۳۴. ص، ۷۷) تصریح شده است: «قال فاخرج منها فانك رجيم: خداوند گفت: بیرون رو

۱. آل عمران، ۳۶. حجر، ۱۷ و ۳۴. نحل، ۹۸. ص، ۷۷. تکویر، ۲۵.

از عرش، همانا تو رانده شده‌ای». بنابراین تحقق عنوان «رجیم: بیرون رانده شده»، به خاطر دستور «اخراج: بیرون رو» است.

به عبارت دیگر، همین که خداوند دستور خروج به شیطان داد، عنوان «رجیم: بیرون رانده شده» تحقق یافت. پس نفس دستور به خروج، عنوان «اخراج» و «رجم» را کاملاً تحقق می‌بخشد.

در آیات دیگر قرآن هم بر دستور خروج (اخراج) تأکید شده است و صراحتاً می‌خوانیم: «خداوند گفت: پایین رو از عرش، تو را نرسد که در این جایگاه خود را بزرگ بینی، پس بیرون رو، همانا تو از کوچک‌شمردگانی».^۱ دستور به خروج را مجدداً در آیه ۱۸ همین سوره نیز تکرار می‌کند تا معلوم شود که بیرون رانده شدن چه نقشی در زندگی شیطان دارد!

هیچ کس شیطان رجیم و مرجوم را به معنی شیطان سنگسار شده معنی نکرده است. خداوند نیز به هنگام دستور اخراج شیطان (پس از تمرد از دستور سجده به آدم و خودبرتربینی وی)، او را سنگسار نکرد و دستور سنگسارش را نیز صادر نکرد ولی او را از درگاه الهی اخراج کرد.

مرجومین: این واژه، اسم مفعول از ماده رجم است که در یک آیه قرآن آمده است: «قالوا لئن لم تنته یا نوح لتکونن من المرجومین». گفتند: ای نوح اگر دست برداری، هرآینه از بیرون رانده شدگان خواهی بود».^۲

گرچه برخی از مفسران با پیش فرض «رجم: سنگسار» آیه را به تهدید به سنگسار کردن، تفسیر کرده‌اند ولی عدم صحت این برداشت را سایر آیات قرآن در همین موضوع، توضیح می‌دهند.

۱. قال فاهبط منها فما یكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين. أعراف، ۱۳.

۲. شعراء، ۱۱۶.

مثلاً در سوره ابراهیم با تصریح به پیامبران قوم نوح و عاد و ثمود و انبیای پس از آنان (علیهم صلوات الله)، تأکید می‌کند که مخالفان آنان به ایشان می‌گفتند: «لنخرجنکم من ارضنا او لنعودن فی ملتنا: یا شما را از سرزمین ما انخراج می‌کنیم یا باید به باورهای ما برگردید» که نشانگر اراده معنی اخراج از عنوان رجم در سایر آیات مرتبط با انبیای یادشده است.^۱

همچنین در سوره «شعراء» ۱۶۷ آمده است: «قالوا لئن لم تنته یا لوط لتکونن من المخرجین». گفتند: اگر دست برداری، ای لوط، هرآینه از بیرون رانده شدگان خواهی بود».

جالب است که این عبارت با آنچه در سوره شعراء در مورد نوح (ع) آمده بود، به لحاظ ترکیب جملات، کاملاً یکسان است. تنها فرقی که هست در «خبر فعل کان ناقصه» است که در مورد نوح از عنوان «مرجومین» استفاده شده و در مورد لوط از عنوان «مخرجین» استفاده شده است.

باتوجه به صریح آیات سوره ابراهیم، همه انبیا با تهدید اخراج، روبه‌رو بوده‌اند و تعبیر از اخراج به رجم، کاملاً منطبق با مفاهیم ادبیات عرب است. درحقیقت این دو عنوان، مترادف‌اند و به‌کاربردن هر یک به‌جای دیگری، امری رایج است. در مورد

۱. ألم یأتکم نبأ الذین من قبلکم قوم نوح و عاد و ثمود و الذین من بعدهم لا یعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبینات فردوا أیدیهم فی أفواهم و قالوا إنا کفرنا بما أرسلتم به و إنا لفسی شک مما تدعوننا إلیه مریب. قالت رسلهم أفی الله شک فاطر السماوات و الأرض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و یؤخرکم إلی أجل مسمی قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تریدون أن تصدونا عما کان یعد أبأؤنا فأتونا بسلطان مبین. قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلکم و لکن الله یمن علی من یشاء من عباده و ما کان لنا أن نأتیکم بسلطان إلا بإذن الله و علی الله فلیتوکل المؤمنون. و ما لنا ألا نتوکل علی الله و قد هدانا سبلنا و لنصبرن علی ما أذیتمونا و علی الله فلیتوکل المتوکلون. و قال الذین کفروا لرسلم لنخرجنکم من أرضنا أو لنعودن فی ملتنا فأوحی إلیهم ربهم لنهلکن الظالمین. ابراهیم، ۹ تا ۱۳.

شعیب پیامبر(ع) نیز همین دوگانگی در تعبیر، باصراحت آمده است. این مطلب را در عنوان بعدی بررسی می‌کنیم.

رجمننا: قوم شعیب در مقام تهدید پیامبر خود به او گفتند: «یا شعیب... لولا رهطک لرجمناک: ای شعیب، اگر خاندانت نبودند تو را اخراج می‌کردیم».^۱ اینجا از عنوان رجم استفاده شده و مفسران با پیش‌فرض‌های خود آن را به معنی سنگسار گرفته‌اند ولی در سوره «أعراف، ۸۸» به نقل از بزرگان قوم شعیب می‌خوانیم: «لنخرجنک یا شعیب والذین آمنوا معک من قریتنا أو لتعودن فی ملتنا...: ای شعیب، یا تو و هم‌کیشانان را اخراج می‌کنیم و یا باید به باورهای ما برگردید...». پس معلوم می‌شود که عنوان رجم، با عنوان اخراج، مترادف شمرده شده که قرآن‌کریم در یک موضوع از آن با دو تعبیر یادشده به شرح ماجرا می‌پردازد.

علاوه بر اینکه در آیات سوره ابراهیم نیز تأیید تهدید به اخراج، به عنوان رفتار عمومی مخالفان با پیامبران، گزارش شده بود که شامل حال شعیب نیز می‌گردد.

یرجمون: در سوره «کهف، ۲۰» می‌خوانیم: «إنهم إن یظہروا علیکم یرجموکم أو یعیدوکم فی ملتہم و لن تفلحوا إذا أبدا: همانا آنان اگر بر شما چیره شوند، اخراجتان می‌کنند یا شما را وادار می‌کنند که به باورهایشان برگردید».

ترجمون: در سوره «دخان، ۲۰» از قول موسی(ع) می‌خوانیم: «و إنی عذت بربی و ربکم أن ترجمون: من به پروردگار خود و پروردگار شما پناه می‌برم اگر مرا بیرون برانید».

ارجم: در سوره «مریم، ۴۶» به نقل از پدر ابراهیم(ع) می‌خوانیم: «قال أراغب أنت عن آلهتی یا ابراهیم لئن لم تنته لأرجمنک و اهجرنی ملیا: آیا تو از خدایان من روی گردانی، ای ابراهیم، اگر دست برنداری هرآینه تو را اخراج می‌کنم و مرا ترک کن

مدتی». ابراهیم نیز در پاسخ پدر گفت: «و اعتزلکم و ماتعدون من دون الله: من شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید را ترک کرده و کناره می‌گیرم».^۱

پیش از این به بررسی آیات آغازین سوره ابراهیم پرداختیم که تمامی انبیا را با تهدیدِ اخراج، مواجه می‌دید و آن تهدیدها را باصراحت و با عنوان اخراج مطرح کرده بود. هرچند در برخی آیات دیگر از عنوان رجم، بهره گرفته بود.

ترجم: در سوره «یس، ۱۸» در مورد یکی از اقوام و حضور پیامبران در میانشان گزارش می‌دهد: «لئن لم تنتهوا لنرجمنکم و لیمسنکم منا عذاب الیم: اگر دست برندارید، شما را البته اخراج خواهیم کرد یا به دردناکی کيفرتان می‌کنیم».

باز هم این مورد مشمول آیات سوره ابراهیم است که تهدید به اخراج را عنوان ثانوی رجم قرار داده است: «و قال الذین کفروا لرسلم لنخرجکم من أرضنا أو لنعودن فی ملتنا فأوحی إلیهم رهم لنهلکن الظالمین. ابراهیم، ۱۳».

مطلب دیگر در مورد این آیه این است که اگر رجم به معنی به قتل رساندن از طریق سنگسار باشد، تهدید بعدی که می‌گوید: «لیمسنکم منا عذاب الیم: به دردناکی کيفرتان می‌کنیم» عبث و بیهوده خواهد بود، چرا که مرگ از طریق سنگسار، خود مصداق «عذاب الیم» است و معنی ندارد که بگویند: «یا شما را با سنگسار می‌کشیم یا به دردناکی کيفرتان می‌کنیم». مگر قتل از طریق سنگسار کردن، کیفر آسانی است که به عنوان تهدید اولی و آسان‌تر از تهدید دومی «عذاب الیم» مطرح کرده بودند؟!

اگر مفهوم رجم را به اخراج، تفسیر کنیم این تهدید منطقی خواهد بود که یا اخراجتان می‌کنیم یا به دردناکی کيفرتان می‌کنیم.

رجما: در سوره «کهف، ۲۲» می‌خوانیم: «سیقولون ثلاثه رابعهم کلبهم و یقولون خمسہ سادسهم کلبهم رجما بالغیب: زود است که بگویند عدد اصحاب کهف، سه

نفر بود که چهارمی‌شان سگشان است و می‌گویند پنج نفرند که ششمی، سگشان است، سخنی بدون آگاهی».

هیچ‌کس از مفسران تردیدی در این سخن ندارند که مراد از رجم در این آیه، چیزی جز درانداختن حدس و گمان گویندگان آن اعداد فرضی نیست. یعنی سخن بدون اطلاع و آگاهی وقتی از دهان بیرون رانده می‌شود، در مثل چون تیری است که به تاریکی می‌اندازند و قرآن این کار را به‌عنوان رجم، معرفی کرده و بیرون راندن سخن از روی ناآگاهی و جهل را مصداق «رجما بالغیب» قرار داده است.

رجوما: سوره «ملک، ۵» نیز از مادهٔ رجم بهره برده است. در این آیه می‌خوانیم: «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوما للشیاطین: ما حقیقتاً آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم و آن‌ها را اسباب راندن شیاطین قرار دادیم».

می‌دانیم که در متون شرایع خداوندی، تاریکی‌ها را محل حضور شیاطین معرفی می‌کنند که تاریکی جهل نیز بزرگ‌ترین محل حضور شیاطین است. بنابراین، نور ستارگان و شهاب‌سنگ‌ها که تاریکی‌ها را می‌شکافد، به خودی‌خود موجب برطرف شدن تاریکی شده و باعث طرد شیاطین شمرده شده که مفهوم حقیقی «رجوما للشیاطین» است. نه اینکه شهاب‌سنگ‌ها برای «رجم: سنگسار» شیاطین قرار داده شده‌اند!

علاوه بر اینکه بافرض معنای پرتاب کردن شهاب‌سنگ‌ها به‌سوی شیاطین» (که منافاتی هم با معنی موردقبول ندارد) از کنجای این آیه می‌توان قتل شیاطین به‌وسیلهٔ سنگسارکردن را فهمید و استنباط کرد؟!

نتیجه‌گیری

استعمالات قرآنی واژهٔ رجم، اساساً هیچ ارتباط مستقیمی با معنای قتل با سنگسارکردن ندارد و نشان می‌دهد که در «عربی مبین» چنین معنا و مفهومی برای

رجم، درنظر گرفته نشده و تنها معنای کلی بیرون راندن را با مصادیق گوناگون آن موردنظر قرار داده است.

تمامی استعمالات گزارش شده در کتب لغت عرب و خصوصاً گزارش‌هایی که از زبان عرب قبل از بعثت پیامبر خدا(ص) در شبه جزیره رواج داشته، با آنچه در قرآن آمده، کاملاً منطبق است. برداشت‌های تفسیری از آیات و روایات نیز چون مبتنی بر برداشت‌های فقیهان قرن‌های دوم و سوم بوده و امکان خطا در برداشت‌های فقهی امری پذیرفته شده است، نمی‌تواند تعیین‌کننده معنای لغت باشد و حجیت ندارد.

در نهایت می‌توان باکمال اطمینان گفت معنای کلی و عمومی واژه رجم، چیزی جز اخراج (بیرون راندن) نیست.

دوم. بررسی اجمالی پیشینه حکم

درخصوص حکم رایج فقهی رجم بین فقها، لازم است به چند نکته توجه کنیم:

۱. دیدگاه رایج تمامی مذاهب مشهور اسلامی (غیر از خوارج) درخصوص ثبوت حکم سنگسار به‌عنوان رجم در زناى محصنه، اجمالاً اتفاق نظر دارند. مقصود از مذاهب مشهور، چهار مذهب حنفی، شافعی، حنبلی و مالکی در کنار مذهب شیعه امامیه (اثنی عشری) است.

۲. این حکم در مورد «احسان: دارابودن همسر دائمی» است و شروطی برای آن وجود دارد که بدون تحقق تمامی شروط، اجرای حکم رجم، منتفی می‌شود. عمده‌ترین این شروط عبارت‌اند از: در دسترس بودن و امکان بهره‌مندی جنسی از همسر دائمی (برای اثبات احسان در زن و مرد)، آگاه بودن به همسر دار بودن زنی که با او زنا می‌شود (برای مرد) و بلوغ و عقل محصن و محصنه.

۳. برای اجرای حکم، باید مجرم را در حفره‌ای که تا میانه بدن را بپوشاند قرار دهند و از پشت سر مجرم به او سنگ‌ریزه پرتاب کنند تا بمیرد. البته این مطلب مخالفان قدرتمندی دارد.

۴. اگر زناى محصنه با اقرار مجرم ثابت شده باشد و پس از اصابت سنگ‌ریزه‌ها به بدن وی، اقدام به فرار کند، او را رها می‌کنند. این نظر اکثر مذاهب فقهی است.

۵. اگر جرم با شهادت شهود به اثبات رسیده باشد، پس از فرار نیز او را برمی‌گردانند و تا تحقق حکم، او را سنگسار می‌کنند. البته برخی از فقیهان مسلمان تفاوتی در مورد جواز فرار بین اثبات آن با اقرار یا شهادت شهود قائل نیستند و منتهای حکم را وقوع قتل نمی‌دانند.

۶. قاضی صادرکننده حکم نیز باید جزو مجریان حکم سنگسار باشد. اگر با اقرار ثابت شده باشد باید اول حاکم آغاز کند و سپس دیگران و اگر با شهادت شهود اثبات شده است، باید شهود آغازگر باشند و سپس حاکم و پس از او بقیه افراد. مجریان نیز کسانی باید باشند که خود به همین جرم اقدام نکرده باشند.

۷. اکثر قریب به اتفاق فقیهان اسلامی، توبه قبل از شهادت شهود یا اقرار را موجب منتفی شدن حد زنا (۱۰۰ ضربه شلاق یا رجم) می‌دانند. برخی از فقها توبه برای منتفی شدن رجم را تا بعد از اثبات حکم و قبل از اجرا نیز نافذ می‌دانند.

دیدگاه‌های رایج فقهی در اصل حکم رجم

اکنون به گزارشی اجمالی از دیدگاه‌های رایج مذاهب پنج‌گانه اسلامی در مورد اصل حکم رجم و دلایل عمده آنها می‌پردازیم تا سابقه موضوع را مستند به متون معتبره این مذاهب فقهی پی گرفته باشیم. برای رعایت اختصار در بحث، به نقل دیدگاه‌های مذاهب مختلف از یکی از کتب معتبره فقهی آنها بسنده می‌شود تا مخاطب خسته نشده و امکان پی‌گیری بحث همچنان فراهم باشد:

۱. در فقه حنفیه، اصل حکم رجم پذیرفته شده و یکی از مستندات آن وجود «آیه ادعایی رجم» (الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما البتة) است که حکم آن باقی مانده ولی قرائتش نسخ شده است. دلیل دیگر آنان ادعای قول و فعل پیامبر (ص) در اجرا و لزوم اجرای آن است. دلیل سوم آنان سیره صحابه و تابعین و اجماع اکثر قریب به اتفاق فرق اسلامی و اهل علم در اسلام است. تنها خوارج با این حکم مخالفت کرده‌اند.

متن عربی یکی از معتبرترین کتب فقهی حنفیه با نام «المبسوط» که مؤلف آن مرحوم محمدبن ابی سهل سرخسی مشهور به شمس‌الدین سرخسی (متوفی ۴۸۳) از بزرگان فقهای حنفی در قرن پنجم است به نکات پیش‌گفته تصریح می‌کند.^۱

۲. در فقه شافعی نیز اصل حکم رجم و مستند قرآنی ادعایی آن پذیرفته شده است. مستندات روایی که مدعی قول و فعل پیامبر (ص) در خصوص رجم است نیز

۱. الزنا نوعان رجم فی حق المحصن و جلد غیر المحصن و قد کان الحکم فی الابتداء الحبس فی البيوت و التعيير و الأذى باللسان كما قال الله تعالى فامسكوهن فی البيوت و قال فأذوهما ثم انتسخ ذلك بحديث عباده بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا. البكر بالبكر جلد مائه و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائه و رجم بالحجارة. و قد كان هذا قبل نزول سورة النور بدليل قوله خذوا عنى. و لو كان بعد نزولها لقال خذوا عن الله تعالى ثم انتسخ ذلك بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائه جلده و استقر الحکم على الجلد فى حق غير المحصن و الرجم فى حق المحصن فأما الجلد فهو متفق عليه بين العلماء و أما الرجم فهو حد مشروع فى حق المحصن؟ ثابت بالسنة الا على قول الخوارج فإنهم ينكرون الرجم لأنهم لا يقبلون الاخبار إذا لم تكن فى حد التواتر و الدليل على أن الرجم حد فى حق المحصن أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا بعد ما سأل عن احصانه و رجم الغامديه و حديث العسيف حيث قال واغديا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها دليل على ذلك و قال عمر رضى الله عنه على المنبر و ان مما أنزل فى القرآن أن الشيخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة و سیأتى قوم ينكرون ذلك و لولا أن الناس يقولون زاد عمر فى کتاب الله لكتبتها على حاشیه المصحف. ج ۹، ص ۳۶ و ۳۷.

از جمله دلایل پذیرش حکم است. ادعای اجماع مسلمین (به استثنای خوارج) نیز مستند دیگر آن است.

یکی از معتبرترین فقهای شافعی مرحوم محیی‌الدین بن شرف نووی است که در قرن هفتم هجری (متوفی ۶۷۶) می‌زیسته. او در کتاب معتبر فقهی خویش به نام «المجموع» به موارد یادشده در فقه شافعی تصریح کرده است. او در جلد «۲۰، ص ۷ و پس از آن» دیدگاه شافعی را گزارش کرده است.^۱

۳. فقه حنابله نیز اصل حکم و مستندات آن را از یک سو براساس ادعاها و متونی قرار داده است که پیش از این در بیان سایر مذاهب فقهی اهل سنت آمده است و از سوی دیگر همچون آنان این حکم را مبتنی بر اجماع مسلمین (غیر از خوارج) می‌داند.

عبدالله بن قدامة حنبلی (متوفی ۶۲۰) از معتبرترین و مشهورترین فقهای حنابله است که در قرن هفتم هجری می‌زیسته. او در کتاب ارزشمند فقهی خود با نام «المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۰ و ۱۲۱» که شرح کتاب «مختصر» نوشته عمر بن حسین بن عبدالله بن احمد خرقی (متوفی ۳۳۴) است، چنین گزارش داده است: «وجوب رجم در مورد زناکار دارای همسر، چه مرد و چه زن، سخن همه اهل علم از صحابه پیامبر (ص) و پیروان آنان و افراد پس از ایشان از عالمان همه مناطق و در همه

۱. إذا وطئ رجل من أهل دار الإسلام امرأة محرمة عليه من غير عقد و لاشبهة عقد و غیر ملک و لاشبهة ملک و هو عاقل بالغ مختار عالم بالتحريم و جب عليه الحد، فإن كان محصنا و جب عليه الرجم لما روی ابن عباس رضی الله عنه قال، قال عمر: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائلهم ما نجد الرجم فی کتاب الله فیضلون و یترون فریضه أنزلها الله، ألا إن الرجم إذا أحسن الرجل و قامت البینه أو كان الحمل أو الاعتراف، و قد قرأتها «الشیخ و الشیخة إذا زینا فارجموهما البتة» و قد رجم رسول الله صلی الله علیه وسلم و رجمنا... ص ۱۴- فأمّا الثیب الأحرار المحصنون فإن المسلمین أجمعوا علی أن حدهم الرجم إلا فرقه من أهل الأهواء، فإنهم رأوا أن حد كل زان الجلد، و إنما صار الجمهور للرجم لثبوت أحادیث الرجم، فخصصوا الكتاب بالسنة، أعنی قوله تعالی «الزانیة والزانی» الآیه.

زمان‌ها است و ما هیچ مخالفی نمی‌شناسیم به‌جز خوارج، که آنان می‌گویند: صدتازیانه برای زناکاران بدون همسر و دارای همسر براساس بیان قرآن که می‌گوید: «زناکار و زنادهنده را هر یک صد تازیانه بزنید» در نظر گرفته شده و جایز نیست که این بیان کتاب خدا را که با قطع و یقین ثابت است به‌خاطر چند روایتی که امکان دروغ‌بودن را دارند، ترک کنیم. علاوه بر آنکه نسخ قرآن با سنت و روایت جایز نیست. ما می‌گوییم: ثابت شده است که پیامبر خدا در گفتار و کردار رجم را تأیید کرده و روایات گزارشگر این رویکرد پیامبر نزدیک به تواتر است و اصحاب پیامبر (ص) بر آن اجماع کرده‌اند که در جای خود و ضمن بحث آن را یادآوری خواهیم کرد اگر خدا بخواهد. و خداوند آیه‌ای در قرآن در مورد رجم نازل کرده است که همانا نوشتن آن در قرآن نسخ شده ولی حکمش باقی است...»^۱

در این عبارت، ابن قدامه مدعی است همه اهل علم و عالمان مسلمان بر ثبوت این حکم در شریعت، اجماع کرده‌اند. تنها گروهی که استثنا می‌کند، خوارج است. از طرفی ادعا می‌کند که یکی از مستندات اصلی حکم رجم بین اجماع‌کنندگان، آیه‌ای است که در قرآن و وحی نازل شده ولی نگارش آن در قرآن، نسخ شده و حکم آن باقی مانده است!

همچنین از روایات نزدیک به حد تواتر به‌عنوان مستند حکم، یاد می‌کند که اجماع و اتفاق همه مسلمانین به‌جز خوارج را موجب شده است.

۱. وجوب الرجم علی الزانی المحصن رجلا کان أو امرأة و هذا قول عامه أهل العلم من الصحابة و التابعین و من بعدهم من علماء الأمصار فی جميع الأعصار و لانعلم فیہ مخالفًا الا الخوارج فإنهم قالوا الجلد للکر و الثیب لقول الله تعالی (الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة) و قالوا لایجوز ترک کتاب الله الثابت بطریق القطع و یقین لایجوز الکذب فیها و لان هذا یفضی الی نسخ الکتاب بالسنة و هو غیر جائز. و لنا انه قد ثبت الرجم عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بقوله و فعله فی أخبار تشبه المتواتر و أجمع علیه أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی ما سنذکره فی أثناء الباب فی مواضعه إن شاء الله تعالی و قد أنزله الله تعالی فی کتابه و إنما نسخ رسمه دون حکمه...»

۴. فقه مالکیه در این خصوص کمتر از سایر مذاهب فقهی اظهار نظر کرده و همچون دیگر مذاهب اصل حکم رجم و شروط آن را مختصراً بیان کرده است. در کتاب «المدونة الكبرى، ج ۶، ص ۲۳۶» که حاوی دیدگاه‌های فقهی رئیس و امام مذهب مالکی، مالک بن انس اصبحی (متوفی ۱۷۹) است و روایت سحنون بن سعید تنوخی از عبدالرحمن بن قاسم عتقی است به این نکته اشاره شده است که «افراد دارای همسر اگر مرتکب زنا شوند حد آنان رجم خواهد بود بدون تازیانه و افراد بدون همسر حد آنان تازیانه خواهد بود بدون رجم. این چیزی است که سنت آن را مقرر کرده است»^۱.

از این عبارت معلوم می‌شود که مستند فقه مالکی چیزی جز سنت (قولی و عملی) نیست. به عبارت دیگر نامی از آیه ادعایی رجم در قرآن نمی‌برد و ظاهراً آن را به رسمیت نمی‌شناسد.

۵. در فقه رایج شیعه امامیه، نیز اصل حکم پذیرفته شده و مستندات آن علاوه بر ادعای اجماع علمای شیعه، روایاتی است که در این خصوص آمده و حتی در برخی از آن‌ها ادعای وجود آیه‌ای در قرآن (مشابه آنچه مذاهب فقهی اهل سنت گفته‌اند) نیز وجود دارد.

شیخ طوسی که او را شیخ الطائفه (بزرگ فقیهان شیعه و رئیس آنان) می‌خوانند در کتاب «الخلاف، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶» به نکات یادشده تصریح کرده است. او همچنین به سیره عملی پیامبر (ص) و امام علی (ع) که در متن روایات و تاریخ گزارش شده، استناد کرده است.^۲

۱. و الثیب حده الرجم بغير جلد و البکر حده الجلد بغير رجم بذلک مضت السنه.

۲. مسئله ۱: يجب على الثيب الرجم. و به قال جميع الفقهاء. وحكى عن الخوارج أنهم قالوا: لا رجم في شرعنا، لأنه ليس في ظاهر القرآن، و لا في السنه المتواتره. دليلنا: إجماع الفرقه. و أيضا روى عبادة بن الصامت: أن النبي صلى الله عليه وآله قال: خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد

تا این مرحله از بحث، معلوم شد که دیدگاه رایج فقهای اسلام، غیر از خوارج، مبتنی بر ثبوت حکم رجم و مستندبودن آن به سیره ادعایی پیامبر(ص) و صحابه او و از جمله علی بن ابی طالب(ع) است. آنان علاوه بر این، ادعا می‌کنند که روایات متواتره یا نزدیک به حد تواتر بر ثبوت حکم یادشده دلالت می‌کنند. تمامی مذاهب فقهی موافق با حکم رجم، به روایات مربوطه، بیش از سایر ادله، متکی‌اند.

از همه دلایل یادشده عجیب‌تر، استناد آنان به ادعای آیه‌ای محذوف از قرآن است که متکفل این ادعا نیز چند روایت است. روایاتی که هم در متون روایی اهل سنت آمده و هم در متون روایی شیعه گزارش شده‌اند.

به امید خدا بحث در این زمینه را به‌هنگام بررسی مستندات نظریه رایج، پی‌گیری خواهیم کرد تا لوازم و نتایج این ادعا را ببینیم.

چگونگی اجرای حکم

اکنون به بررسی نظریات رایج در مذاهب مختلف فقهی و پیشینه نظری چندوچون اجرای حکم نگاهی می‌اندازیم:

۱. در فقه حنفی نسبت به اجرای حکم رجم، به نکاتی اشاره شده است. عمده‌ترین و کلیدی‌ترین نکاتی که باید مورد توجه قرار گیرد عبارت‌اند از:

یکم. دیدگاه فقه حنفی بر لزوم سنگسارکردن محکوم به زنا یا محصنه باحضور گروهی از مسلمانان و عدم جواز جمع بین صد ضربه تازیانه و رجم است که حنابله

مائة و تغریب عام، و الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم. و زنا ماعز، فرجمه رسول الله صلی الله علیه وآله، و رجم الغامدیة، و علیه إجماع الصحابه. و روی عن نافع، عن ابن عمر: أن النبی علیه السلام رجم یهودیین زنیاً. و روی عن عمر أنه قال: لولا إني أخشى أن يقال زاد عمر فی القرآن لکتبت آية الرجم فی حاشیه المصحف: الشیخ و الشیخة إذا زنیاً فارجموهما التبة، نکالا من الله. و روی: أن علیاً علیه السلام جلد شراحه یوم الخمیس، و رجمها یوم الجمعة، و قال: جلدتها بکتاب الله، و رجمتها بسنة رسول الله صلی الله علیه وآله. فقد ثبت ذلك بالسنة و إجماع الصحابه.

و برخی دیگر از فقها آن را لازم دانسته‌اند. از نظر فقهای حنفی، حکم جمع بین تازیانه و رجم قبل از نزول آیه سوره نور بوده و با آمدن آیه، نسخ شده است.^۱

دوم. قراردادن محکوم به رجم در حفره، جزو حکم و حد رجم نیست. این کار در مورد زن برای حفظ بدن او از دید نامحرمان توصیه شده است ولی هیچ الزام شرعی در این مورد نیست.^۲

سوم. از اطلاق عبارت سرخسی در «مبسوط» چنین برمی‌آید که شرط احصان در زن و مرد باید باشد. اگر مرد غیر محصن با زن محصنه زنا کند، مرد را صد تازیانه می‌زنند.^۳

چهارم. شروط احصان، بنا بر نقل مرحوم سرخسی، دو چیز است: اسلام و امکان بهره‌بردن از همسر دائمی. او تصریح می‌کند که سخن پیشینیان که شروط را هفت‌گانه قرار داده‌اند، سخن دقیقی نیست، چرا که عقل و بلوغ، شرط برای اصل تکلیف

۱. ثم الزنا نوعان رجم فی حق المحصن و جلد غیر المحصن و قد کان الحکم فی الابتداء الحبس فی البيوت و التعيير و الأذى باللسان كما قال الله تعالى فامسكوهن فی البيوت و قال فأذوهما ثم انتسخ ذلك بحديث عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة و قد كان هذا قبل نزول سورة النور بدليل قوله خذوا عنى و لو كان بعد نزولها لقال خذوا عن الله تعالى ثم انتسخ ذلك بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و استقر الحکم على الجلد فى حق غير المحصن و الرجم فى حق المحصن... و الجمع بين الجلد و الرجم فى حق المحصن غير مشروع حدا عندنا و عند أصحاب

الظواهر هما حد المحصن... و قد بينا أن الجمع بينهما قد انتسخ. المبسوط، ج ۹، ص ۳۶ و ۳۷.

۲. و لا يحفر للمرجوم و لا يربط بشئ لا يمسك و لكن ينصب قائما للناس فيرجم... و أما المرأة فان حفر لها فحسن و ان ترك لم يضر. المبسوط، ج ۹، ص ۵۱ و ۵۲.

۳. نظر فى أمر الرجل فإن كان محصنا رجمه و إن كان غير محصن جلده... و أن يكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان و الاسلام. ج ۹، ص ۳۹.

(تحقق و تحمل کیفر) است و اختصاصی به مسئله احسان ندارد. آزادبودن و برده‌نبودن نیز شرط تکمیل کیفر است و شرط خاص برای تحقق احسان نیست.^۱

پنجم. بحث فرار از صحنه اجرای حکم است. مذهب حنفی بر این اعتقاد است که در صورت اثبات حکم با بینه (شهود) پس از فرار نیز برگردانده می‌شود تا حکم رجم، منتهی به قتل مرجوم گردد. البته اگر حکم با اقرار مجرم اثبات شده باشد و اقدام به فرار کند، او را برنمی‌گردانند و فرار را مسقط بقیه حد می‌دانند.^۲

۲. در فقه شافعی نیز نکات برجسته بحث را می‌توان این‌گونه گزارش داد:

یکم. محصن و محصنه فقط رجم می‌شوند و تازیانه نمی‌خورند. بنابراین جمع بین تازیانه و رجم، لازم نیست و تنها به رجم اکتفا می‌شود. این مطلب را در کتاب «المجموع، ج ۲۰، ص ۷ و ۸» می‌توان دید.^۳

۱. فالمتقدمون يقولون شرائطه سبعة العقل و البلوغ و الحرية و النكاح الصحيح و الدخول بالنكاح و أن يكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحسان و الاسلام و الأصح ان نقول شرط الاحسان على الخصوص اثنان الاسلام و الدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فأما العقل و البلوغ فهما شرط الأهلية للعقوبة لا شرط الاحسان على الخصوص لان غير المخاطب لا يكون أهلا لالتزام شيء من العقوبات و الحرية شرط تكمیل العقوبة لا أن تكون شرط الاحسان على الخصوص. ج ۹، ص ۳۹.

۲. قال: و إذا ثبت حد الزنا على رجل بشهادة الشهود و هو محصن أو غير محصن فلما أقيم عليه بعضه هرب فطلبه الشرط فأخذه في فوره أقيم عليه بقیة الحد لان الهروب غير مسقط عنه ما لزمه من الحد. المبسوط، ج ۹، ص ۶۹.

۳. و لا یجلد المحصن مع الرجم لما روی أبو هريرة و زيد بن خالد الجني رضی الله عنهما قالا: كنا عند رسول الله صلى الله عليه و سلم فقام إليه رجل فقال إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته، فقال على ابنيك جلد مائة و تغريب عام، و اغد یا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت فرجمها، و لو وجب الجلد مع الرجم لأمر به.

دوم. دستوری برای فرار دادن محکوم به رجم در حفره ازسوی شارع نرسیده است ولی در مورد زن برای آنکه از دید نامحرمان در امان بماند حفره‌ای تا سینه‌ی وی حفر شده و او را در آن قرار می‌دهند و رجم می‌کنند.^۱

سوم. اگر یکی محصن باشد و دیگری محصن نباشد، محصن را واجب است که رجم کنند و غیر محصن را تازیانه بزنند و تبعیدش کنند. روایت ابی هریره از پیامبر هم همین منظور را گزارش می‌کند.^۲

چهارم. فقه شافعی همچون فقه مالکی به شروط چندگانه رجم معتقد است. شروطی از قبیل: بلوغ؛ آزادبودن (برده نبودن)؛ داشتن همسر دائمی و امکان بهره‌مندی جنسی از همسر را داشتن، از شروط مورد قبول در فقه شافعی است.^۳

پنجم. در صورت فرار محکوم به رجم از صحنه اجرای حکم، اگر با بینه (شهود) به اثبات رسیده باشد باید تعقیب و بازداشت شده و بقیه حد بر وی جاری شود. اگر حکم با اقرار مجرم ثابت شده باشد نباید تعقیب شود و باید رها شود تا بگریزد.^۱

۱. فإن كان المرجوم رجلا لم يحفر له، لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يحفر لعاذر، و لان ليس بعورة، و إن كان امرأة حفر لها لما روى بريدة قال جاءت امرأة من غامد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعترفت بالزنا، فأمر فحفر لها حفرة إلى صدرها ثم أمر برجمها لان ذلك أستر لها. همان، ص ۴۷.

۲. و إن كان أحدهما محصنا و الآخر غير محصن و جب على المحصن الرجم و على غير المحصن الجلد و التغريب، لان أحدهما انفراد بسبب الرجم و الآخر انفراد بسبب الجلد و التغريب... و روى أبو هريرة رضى الله عنه و زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: على ابنك جلد مائة و تغريب عام و اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها. فأوجب الحد على الرجل و علق الرجم على اعتراف المرأة. همان، ص ۱۹.

۳. و اختلفوا فى شروطه فقال مالك البلوغ و الاسلام و الحرية و الوطنى فى عقد صحيح و حاله جائز فيها الوطنى و الوطنى المحظور هو عنده الوطنى فى الحيض أو فى الصيام، فإذا زنا بعد الوطنى الذى هو بهذه الصفة و هو بهذه الصفات فحده الرجم. و وافق أبوحنيفة مالكا فى هذه الشروط إلا فى الوطنى المحظور و اشترط فى الحرية أن تكون من الطرفين أعنى أن يكون الزانى و الزانية حرين و لم يشترط الاسلام الشافعى. همان، ص ۱۵ و ۱۶.

۳. در فقه حنبلی هم نکات مشابه را می‌توان دید:

یکم. دو نظر در مورد کیفر محصن و محصنه بین فقهای حنبلی وجود دارد. اکثر آنان با تازیانه و رجم موافقت کرده‌اند و برخی به رجم تنها اکتفا کرده‌اند. این مطلب را در گزارش ابن‌قدمه حنبلی که خود از حامیان نظریه تازیانه و رجم است می‌توان دید.^۲

دوم. نظریه رایج در فقه حنبلی، عدم مشروعیت قرار دادن محکوم به رجم در حفره است. خواه مجرم مرد باشد یا زن. حکم با بینه اثبات شده باشد یا با اقرار.

البته نظریه غیر رایجی هم در بین فقهای حنبلی وجود دارد که برای مرد، مطلقاً قرار دادن در حفره مشروع نیست ولی برای زن، اگر با اقرار ثابت شده باشد حفره نباید باشد و اگر با شهود به اثبات رسیده باشد او را در حفره‌ای که تا قسمت سینه او را بپوشاند قرار می‌دهند.^۳

۱. و إن هرب المرجوم من الرجم، فإن كان الحد ثبت بالبينة أتبع و رجم لأنه لا سبيل إلى تركه، و إن ثبت بالاقرار لم يتبع لما روى أبو سعيد الخدري. ص ۴۷... وإذا هرب المرجوم بالبينة أتبع بالرجم حتى يموت لا بالاقرار لقوله صلى الله عليه وسلم لما عزم «هلا خليتموه» ولصحة الرجوع عن الاقرار، ولا ضمان إذا لم يضمنهم صلى الله عليه وسلم لاحتمال كون هربه رجوعاً أو غيره اه. وذهب المالكيه إلى أن المرجوم لا يترك إذا هرب وعن أشهب أن ذكر عذرا فقيلا يترك والا فلا، ونقله العتبي عن مالك، وحكى اللخمي عنه قولين فيمن رجع إلى شبهه. همان، ص ۴۹ و ۵۰.

۲. قال أبو القاسم رحمه الله: و إذ زنى الحر المحصن أو الحرة المحصنه جلدا و رجما حتى يموتا فى إحدى الروايتين عن أبى عبدالله رحمه الله و الروايه الأخرى يرجمان و لا يجلدان... و أما آية الجلد فتقول بها فإن الزانى يجب جلده فإن كان ثيبا رجم مع الجلد و الآيه لم تتعرض لئفيه و السى هذا أشار على رضى الله عنه حين جلد شراحه ثم رجمها و قال جلدتها بكتاب الله تعالى ثم رجمتها بسنة رسول الله. المغنى، ج ۱۰، ص ۱۲۰ و ۱۲۱... و لأنه قد شرع فى حق البكر عقوبتان الجلد و التغريب فيشرع فى حق المحصن أيضا عقوبتان الجلد و الرجم فيكون الرجم مكان التغريب فعلى هذه الرواية يبدأ بالجلد أولا ثم يرجم. همان، ص ۱۲۶.

۳. و إذا كان الزانى رجلا أقيم قائما و لم يوثق بشئ و لم يحفر له سواء ثبت الزنا بينة أو اقرار لا نعلم فيه خلافا لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يحفر لماعز. قال أبو سعيد لما أمر رسول الله صلى الله

سوم. جز فرد محصن را نمی‌توان رجم کرد (در بحث زنا). این دیدگاه همهٔ اهل علم است و در حدیث از پیامبر خدا(ص) و اصحاب او بر این نکته تأکید شده است. این دیدگاه فقهای حنبلی است که ظاهراً هیچ تفاوتی با سایر مذاهب در این خصوص ندارند.^۱

چهارم. از نظر حنابله، شروط هفت‌گانه برای تحقق احصان لازم شمرده شده است: توان بهره‌بردن جنسی از همسر دائمی، داشتن همسر دائمی، ازدواج او شرعاً صحیح باشد، برده نباشد، بالغ باشد، عاقل باشد و همهٔ این شروط را در هنگام زنا داشته باشد و نه بعد از آن.^۲

علیه وسلم برجم ماعز خرجنا به إلى البقيع فوالله ما حفرنا له ولا أوثقناه و لكنه قام لنا رواة أبوداود و لان الحفر له و دفن بعضه عقوبة لم يرد بها الشرع في حقه فوجب أن لا تثبت و إن كان امرأة فظاهر كلام احمد أنها لا يحفر لها أيضا و هو الذي ذكره القاضي في الخلاف و ذكر في المجرد أنه ان ثبت الحد بالاقرار لم يحفر لها و ان ثبت بالبينة حفر لها إلى الصدر، قال أبو الخطاب و هذا أصح عندى و هو قول أصحاب الشافعى لما روى أبوبكر و بريدة أن النبى صلى الله عليه وسلم رجم امرأة فحفر لها إلى التندوه رواة أبوداود و لأنه استر لها و لا حاجة إلى تمكينها من الهرب لكون الحد ثبت بالبينة فلا يسقط بفعل من جهتها بخلاف الثابت بالاقرار فإنها تترك على حال لو أرادت الهرب تمكنت منه لأن رجوعها عن اقرارها مقبول. و لنا أن أكثر الأحاديث على ترك الحفر فإن النبى صلى الله عليه وسلم لم يحفر للجنييه و لا لماعز و لا لليهوديين و الحديث الذى احتجوا به غير معمول به. المعنى، ج ۱۰، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۱. ان الرجم لا يجب إلا على المحصن باجماع أهل العلم و فى حديث عمر: إن الرجم حق على من زنا و قد أحسن. و قال النبى صلى الله عليه وسلم: «لايحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث» ذكر منها «أو زنا بعد إحصان». المعنى، ج ۱۰، ص ۱۲۶.

۲. و للاحصان شروط سبعة «أحدها» الوطئ فى القبل و لاخلاف فى اشتراطه... لاخلاف فى أن عقد النكاح الخالى عن الوطئ لا يحصل به إحصان... «الثانى» أن يكون فى نكاح لأن النكاح يسمى إحصانا... و لاخلاف بين أهل العلم فى أن الزنا و وطئ الشبهه لا يصير به الواطئ محصنا... «الثالث» أن يكون النكاح صحيحا و هذا قول أكثر أهل العلم منهم عطاء و قتاده و مالك و الشافعى و أصحاب الرأى... «الرابع» الحرية و هى شرط فى قول أهل العلم كلهم إلا أبا ثور... «الشرط الخامس و السادس» البلوغ و العقل فلو وطئ و هو صبى أو مجنون ثم بلغ أو عقل لم يكن محصنا هذا قول أكثر أهل العلم و مذهب الشافعى، و من أصحابه من قال يصير محصنا... «الشرط السابع» أن يوجد الكمال فيهما جميعا

پنجم. اگر محکوم به رجم با بینه و شهود جرمش اثبات شده باشد و در حین اجرا اقدام به فرار کند، بازگردانده می‌شود و اجرای حکم ادامه می‌یابد. اگر حکم با اقرار محکوم اثبات شده باشد، با فرار وی او را باید رها کنند تا بگریزد. این دیدگاه فقه حنبلی است.^۱

۴. در فقه مالکی هم همان نکات را پی می‌گیریم:

یکم. حکم زناکار دارای همسر، رجم است بدون تازیانه و حکم زناکار بدون همسر، تازیانه است بدون رجم. این سخن فقهای مالکی است.^۲

دوم. برای اجرای حکم رجم، نیازی به قرارداد محکوم در حفره نیست. خواه محکوم مرد باشد یا زن. حکم با بینه و شهود اثبات شده باشد یا با اقرار. ضمناً محکوم را نباید به چیزی بست، خواه زن باشد یا مرد.^۳

حال الوطئ فیطأ الرجل العاقل الحر امرأة عاقله حرة و هذا قول أبي حنيفة و أصحابه و نحوه قول عطاء و الحسن و ابن سيرين و النخعي و قتاده و الثوري و إسحاق. المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸.

۱. و لاحاجة إلى تمكينها من الهرب لكون الحد ثبت بالبينة فلا يسقط بفعل من جهتها بخلاف الثابت بالاقرار فإنها تترك على حال لو أرادت الهرب تمكنت منه لأن رجوعها عن اقرارها مقبول... فإن هرب منهم و كان الحد ثبت ببينة اتبعوه حتى يقتلوه: و إن كان ثبت باقرار تركوه. المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲. هل يجتمع الجلد و الرجم في الزنا على التيب في قول مالك (قال) لا يجتمع عليه و التيب حده الرجم بغير جلد و البكر حده الجلد بغير رجم بذلك مضت السنة. المدونة الكبرى، ج ۶، ص ۲۳۶.

۳. فهل يحفر للمرجوم في قول مالك؟ قال: سئل مالك فقال ما سمعت عن أحد ممن مضى يحد فيه حدا انه يحفر له أو لا يحفر له الا ان الذي أرى انه لا يحفر له. قال: و قال مالك و مما يدل على ذلك الحديث قال فرأيت الرجل يحنى على المرأة يقيها الحجارة فلو كان في حفرة ما حنى عليها و لأطاق ذلك. قلت: فهل يربط المرجوم في قول مالك؟ قال: لم اسمع من مالك فيه شيئا و لأرى ان يربط. قلت: فهل يحفر للمرجومة في قول مالك أم لا؟ قال: لم اسمع من مالك فيه شيئا و ما هي الرجل الا سواء.

سوم. شرط اصلی در رجم، ثبوت احصان در مورد محکوم است؛ خواه مرد باشد یا زن. این مطلب را در کتاب «الثمر الدانی، ص ۵۹۱» نوشته‌ی الآزهری (متوفی ۱۳۳۰) در فقه مالکی می‌توان دید.^۱

چهارم. شروط احصان در فقه مالکی عبارت‌اند از: عقل، بلوغ، داشتن همسر دائمی، امکان بهره‌مندی جنسی از همسر دائمی، مشروع‌بودن بهره‌مندی جنسی از همسر دائمی. این‌ها شروط مورداتفاق مالکیه است.^۲

پنجم. ظاهراً در فقه مالکی هیچ امکانی برای فرار محکوم به رسمیت شناخته نشده است و باید تا هنگام مرگ حکم درباره‌اش اجرا گردد.^۳

۵. نکات عمده موردنظر، در فقه شیعه نیز آمده است:

یکم. نظریه مشهور فقهای شیعه بر این مستقر شده است که اگر محصن و محصنه، جوان باشند فقط رجم می‌شوند و اگر پیر باشند، هم یک‌صد تازیانه را باید تحمل کنند و هم رجم شوند. این گزارش شیخ طوسی از دیدگاه فقهای شیعه است. او می‌گوید: عده‌ای از فقهای شیعه هم بدون تفاوت بین جوان و پیر، جمع بین تازیانه و رجم را پذیرفته‌اند و به آن فتوا داده‌اند.^۴

دوم. شیخ طوسی گزارش داده است اگر حکم با اقرار ثابت شده باشد، محکوم را در حفره قرار نمی‌دهند، چه زن باشد و چه مرد. اگر حکم با بیینه و شهود ثابت شده

۱. و من زنی من حر مسلم مکلف ذکر کان أو أنثی، محصن، رجم حتی یموت.

۲. و الاحصان أن یتزوج... الرجل العاقل البالغ، امرأة، مسلمة کانت أو کتابیة، حرة أو أمة، بالغة أو غیر بالغة ممن یوطأ مثلها، نکاحاً صحیحاً، احترازاً من النکاح الفاسد، فإنه لا یحصن اتفاقاً، و یطؤها و طأ صحیحاً، ای مباحاً. فلو وطئ فی حال الحیض فلا إحصان بهذا الوطن. الثمر الدانی، ص ۵۹۱.

۳. و من زنی من حر مسلم مکلف ذکر کان أو أنثی، محصن رجم حتی یموت. همان.

۴. المحصن إذا کان شیخاً أو شیخة فعلیهما الجلد و الرجم، و إن کان شابین فعلیهما الرجم بلا جلد. و قال داود و أهل الظاهر: علیهما الجلد و الرجم، و لم یفصلوا. و به قال جماعة من أصحابنا.

الخلاف، ج ۵، ص ۳۶۶ و ۳۶۷. مسئله ۲.

باشد، تنها برای زن باید حفره‌ای که تا سینه او را پوشش دهد فراهم کنند و او را درون حفره قرار داده و حکم را اجرا کنند.

البته خود وی گزارش داده که برخی فقها برای محکوم به رجم، قراردادن در حفره را لازم شمرده‌اند، خواه مرد باشد یا زن، با اقرار ثابت شده باشد یا با شهود.^۱ سوم. غیر محصن اگر زنا کند، اگر مرد باشد حکمش یک‌صد تازیانه و تبعید یک‌ساله است. ولی زن را تنها یک‌صد تازیانه می‌زنند و تبعید نمی‌کنند.^۲

چهارم. شروط احصان بنا بر گزارش شیخ طوسی، عبارت‌اند از: داشتن همسر دائمی، امکان بهره‌بردن جنسی به‌هنگام میل جنسی. این شرط برای زن و مرد به‌طور یکسان معتبر است. بنابراین اگر همسر فرد در زندان یا سفر باشد یا امکان بهره‌مندی جنسی از او به هر دلیل فراهم نباشد، فرد یادشده محصن یا محصنه به‌شمار نمی‌آید.^۳ پنجم. هرگاه محکوم به رجم از جایگاه اجرای حکم بگریزد، اگر حکم با بینه و شهود اثبات شده باشد، برگردانده می‌شود و بقیه حد بر او جاری می‌گردد و اگر حکم با اقرار ثابت شده باشد، رهایش می‌کنند تا بگریزد. البته برخی فقهای شیعه

۱. فأما الحفره فإنه إن ثبت الحد بالاعتراف لم يحفر له لأن النبي صلى الله عليه وآله لم يحفر لماعز، وإن ثبت بالبينه، فإن كان رجلا لم يحفر له لأنه ليس بعورة، وإن كانت امرأة حفر لها لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حفر للعامرية إلى الصدر، وروى أصحابنا أنه يحفر لمن يجب عليه الرجم ولم يفصلوا. المسوط، ج ۸، ص ۶.

۲. و البكر هو الذي ليس بمحصن، فإنه إذا زنا وجب عليه جلد مائة ونفى سنة إلى بلد آخر إذا كان رجلا، و لا نفى عندنا على المرأة. همان، ص ۲.

۳. الاحصان لا يثبت إلا بأن يكون للرجل الحر فرج يغدو إليه و يروح، متمكنا من وطيه، سواء كانت زوجته حرة أو أمة أو ملك يميين، و متى لم يكن متمكنا منه، لم يكن محصنا، و ذلك بأن يكون مسافر عنها، أو مجبوسا، أو لا يكون مخلى بينه و بينها، و كذلك الحكم فيها سواء، و متى تزوج الرجل، و دخل بها، ثم طلقها و بانت منه، بطل الاحصان بينهما. الخلاف، ج ۵، ص ۳۷۱.

گفته‌اند: اگر مورد اصابت سنگ قرار گرفته و سپس بگریزد، برگردانده نمی‌شود و اگر قبل از آن بگریزد، برگردانده می‌شود.^۱

نتیجه این بخش از بحث

این نمونه‌ای از نظریات رایج مذاهب اصلی شریعت محمدی (ص) در خصوص حکم زناى محصنه و کیفیت و شروط اجرای حکم بود که گرچه برای مخاطب عمومی ملال‌آور است ولی از نظر علمی لازم بود در ابتدای بحث استدلالی، آن را گزارش کنم تا با سابقه این بحث آشنا شویم. گرچه مسائل دیگری نیز هست که باید مورد توجه قرار گیرد و به امید خدا در بخش‌های دیگر و ضمن بحث و استدلال و نقد و انتقاد دیدگاه‌های مختلف فقهی، به آن خواهیم پرداخت (ان شاء الله).

تا اینجا دانستیم که:

۱. حکم رجم، در تمامی مذاهب اسلامی (به جز خوارج) به عنوان نظریه‌ای رایج مورد پذیرش اکثریت مطلق فقهای اسلامی است و تردیدی در آن روا ندانسته‌اند. باید بررسی کرد که آیا واقعاً امکان و احتمال منطقی برای واکاوی و تجدیدنظر در این حکم رایج وجود ندارد یا می‌توان به گونه‌ای دیگر رسید.

۲. مدعی‌اند که حتی آیه‌ای در قرآن وجود داشته که به رجم، تصریح کرده است ولی قرائت آن منسوخ و حکم آن باقی مانده است. اگر خدا توفیق دهد، در بخش بعدی بحث، این نکته را مفصلاً مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۳. مسئله قراردادن محکوم در حفره، امری غیررایج و مورد اختلاف شدید بسیاری از فقهای اسلام و حتی مورداختلاف در بین فقهای یک مذهب است. یعنی

۱. إذا وجب علی الزانی الرجم فلما أخذوا رجمه هرب، فإن کان ثبت باعتراه ترک و إن کان ثبت علیه بالبینة رد و أقيم علیه، هذا عندنا. المبسوط، ج ۸، ص ۶. فإن فر، أعید إن ثبت زناه بالبینة. و لو ثبت بالاقرار لم يعد. و قيل: إن فر قبل إصابته بالحجارة أعید. شرائع الاسلام، محقق حلی، ج ۴، ص ۹۳۲.

در هر مذهبی، بین فقهای همان مذهب نیز در این خصوص اختلاف نظر وجود دارد. به این نکته هم باید مفصلاً پردازیم.

۴. بحث فرار محکوم به رجم نیز از مسائل اختلافی است که نظریات متفاوتی را گزارش کردیم. این بحثی بسیار مهم و کلیدی در بحث فقهی حکم رجم است که کمتر مورد دقت قرار گرفته است.

۵. موضوع شروط احصان، از راه‌گشایترین مطالب در این بحث است. به این نکته هم در صورت توفیق الهی، باز خواهیم گشت.

۶. یکی از مطالب مهم و نهایی این بحث، تأثیر یا عدم تأثیر توبه مجرم، پیش و پس از اثبات حکم است. آیا نمی‌توان اثبات کرد که توبه پس از اثبات حکم (تا چه رسد به قبل از اثبات) می‌تواند مانع اجرای حکم رجم گردد؟!

۷. واکاوی و بررسی دیدگاه‌ها و راهبردهایی که برداشتی دیگر از این حکم را پیش روی ما قرار می‌دهد نیز باید به این بحث افزوده شود. استدلال‌ها و دلایلی که راه را بر سنگسار می‌بندد و سخنی دیگر را با محققان و پژوهشگران معارف اسلامی در میان می‌نهد.

این طرح کار، حتی اگر توفیق به پایان بردنش را نداشته باشم، برای به نتیجه رساندن یک تحقیق علمی پیرامون حکم رجم لازم است. اگر قلم من شکست، شاید قلمی آزادتر و آگاه‌تر به این مهم پردازد.

ادعای نزول آیه رجم

در بخش دوم با بررسی نظریات رایج فرق اسلامی در مورد رجم، اجمالاً با ادعایی مواجه شدیم که معتقد بود در سوره احزاب، آیه‌ای در مورد رجم وجود داشته که قرائتش منسوخ شده و حکمش باقی مانده است. این ادعا در طول چهارده قرن گذشته مورد توجه همه مجتهدان و مفسران شریعت محمدی (ص) بوده و گروه

بزرگی از نحله‌های مختلف مذهبی و فقهی را به وجود چنین آیه‌ای قانع ساخته است. گرچه عدد کمتری را نیز به مخالفت با این ادعا واداشته است.

اهمیت این ادعا به این خاطر است که نبودن حکم رجم در قرآن، می‌توانست جایگاه چنین حکمی را شدیداً متزلزل کند و راه انکار چنین مجازاتی را آسان سازد. روشن است که یکی از مهم‌ترین ادله احکام شریعت، قرآن است و اساساً هر حکم قرآنی، احتمال و امکان ماندگاری‌اش بسیار بیشتر از احکام ناشی از روایات غیرمتواتره است. درحقیقت، ارزش و اعتبار نقل قرآنی، بسیار بیشتر از ارزش و اعتبار نقل روایی است. بلکه موافقت یا مخالفت با قرآن، ملاک و معیار تشخیص درستی یا نادرستی روایات است.

بنابراین، آشکار بود که کیفری به سنگینی رجم (با تصور رایج که به معنی سنگسار تا مرگ است) بدون پشتوانه قرآنی و به‌سادگی امکان پذیرش و رواج در جامعه اسلامی را پیدا نمی‌کرد و همین مسئله زمینه‌ساز ادعای وجود آیه رجم شد.

اکنون لازم است که به این ادعا و مصادیق و لوازم آن پردازیم تا یکی از مهم‌ترین دلایل حکم رجم را نقد و بررسی کرده باشیم و نتایج آن را در ادامه بحث، مراعات کنیم.

متن یا متون ادعایی آیه:

۱. رایج‌ترین متن مشترکی را که به‌عنوان آیه‌ای از آیات قرآن در سوره احزاب، گزارش شده است به نقل از متون مختلف شیعه و اهل سنت، این‌گونه می‌توان یافت: «الشیخ والشیخة إذا زنیافار جموهما البتة: زن و مرد کهن سال را هرگاه زنا کردند رجم کنید حتماً».^۱

۱. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۳۶۶. التبیان، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۳. فقه القرآن، قطب راوندی، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵. جامع المقاصد، محقق کرکی، ج ۱، شرح ص ۲۷۱. تفسیر القمی، علی بن

البته در بسیاری از متون یادشده، تفاوت نقل نسبت به بقیه آیه کاملاً آشکار است. یعنی گرچه متن قسمت اول آیه را مطابق گزارش (الشیخ والشیخه إذا زینا فارجموهما البتة) نقل کرده‌اند ولی برخی به همین مقدار اکتفا کرده و برخی با عبارات: «فإنهما قضیا الشهوة» یا «فإنهما قضیا الشهوة جزاء بما کسبا نکالا من الله والله عزیز حکیم» یا «فإنهما قضیا الشهوة نکالا من الله والله علیم حکیم» یا «نکالا من الله والله عزیز حکیم» یا «بما قضیا من اللذة» یا «نکالا من الله والله علیم حکیم» یا «نکالا من الله ورسوله» یا «فإنهما قد قضیا الشهوة» متن قسمت اول آیه را تکمیل کرده‌اند. برخی نیز تنها همان قسمت اول را به عنوان کل آیه آورده‌اند و از تکمیل آن هیچ سخنی گزارش نکرده‌اند.

ابراهیم القمی، ج ۲، ص ۹۵. علل الشرائع، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۵۴۰. مستدرک الوسائل، میرزا نوری، ج ۱۸، ص ۳۹. بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۷۶، ص ۳۴. التفسیر الأصفی، فیض کاشانی، ج ۲، ص ۸۳۵ و ۸۳۶. جامع أحادیث الشیعه، سید بروجردی، ج ۲۵، ص ۳۳۹. المجموع، محیی الدین النووی، ج ۲۰، ص ۷. المبسوط، سرخسی، ج ۹، ص ۳۷. المغنی، عبدالله بن قدامه، ج ۱۰، ص ۱۲۱. المحلی، ابن حزم، ج ۱۱، ص ۲۳۵. نیل الأوطار، شوکانی، ج ۷، ص ۲۵۴. فقه السنة، شیخ سید سابق، ج ۲، ص ۴۱۰. اختلاف الحدیث، امام شافعی، ص ۵۳۳. مسند احمد، امام احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۱۳۲. سنن الدارمی، عبدالله بن بهرام الدارمی، ج ۲، ص ۱۷۹. سنن ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی، ج ۲، ص ۸۵۳ و ۸۵۴. المستدرک، الحاکم النیسابوری، ج ۲، ص ۴۱۵. السنن الکبری، البیهقی، ج ۸، ص ۲۱۱. شرح مسلم، النووی، ج ۱۱، ص ۱۹۱. مجمع الزوائد، الهیثمی، ج ۶، ص ۶. فتح الباری، ابن حجر، ج ۹، ص ۵۸. عمدة القاری، العینی، ج ۱۳، ص ۲۷۲. تحفه الأحوذی، المبارکفوری، ج ۴، ص ۵۸۲. عون المعبود، العظیم آبادی، ج ۱۲، ص ۶۴. مسند ابی داود الطیالسی، سلیمان بن داود الطیالسی، ص ۷۳. المصنف، ابن ابی شیبہ الکوفی، ج ۶، ص ۵۵۳. السنن الکبری، النسائی، ج ۴، ص ۲۷۰. صحیح ابن حبان، ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۳. المعجم الکبیر، الطبرانی، ج ۲۴، ص ۳۵۰. الاستذکار، ابن عبد البر، ج ۲، ص ۱۸۷. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۵، ص ۴۳۲. کشف الخفاء، العجلونی، ج ۲، ص ۱۷. تفسیر الرازی، الرازی، ج ۳، ص ۲۳۰. تفسیر القرطبی، القرطبی، ج ۵، ص ۸۹. الدر المنثور، جلال الدین السیوطی، ج ۵، ص ۱۷۹. و بسیاری از کتب دیگر علمای سنی و شیعه.

پس ادعای وجود آیه‌ای باعنوان «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة» به شکل‌های متفاوت گزارش شده است.

۲. گونه دیگر آیه ادعایی باعنوان: «الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة» نقل شده است که آن هم با نقل‌های متفاوت «فانهما قضیا الشهوة» یا «بما قضیا الشهوة» یا «فانهما قد قضیا الشهوة» و با جملات انتهایی گوناگون یا بدون جملات دیگر نقل شده است.^۱

۳. گونه دیگر آیه ادعایی باعنوان: «إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة» نقل شده است که با جملات گوناگون پیش‌گفته در انتهای آن و یا اضافه‌شدن نقل «نکالا من الله العزیز الحکیم» گزارش شده است.^۲

۱. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۲۶. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۱۹۵. وسائل الشیعة (الاسلامیه)، حر عاملی، ج ۱۵، ص ۶۱۰. بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۷۶، ص ۳۷. جامع أحادیث الشیعة، سید بروجردی، ج ۲۲، ص ۳۸۶. تفسیر نور الثقلین، الشیخ الحویزی، ج ۳، ص ۵۶۹. تقریرات الحدود و التعزیرات، (تقریر بحث گلپایگانی، لمقدس)، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲. تفسیر المیزان، السید الطباطبائی، ج ۱۲، ص ۱۱۳. تفسیر شبر، السید عبدالله شبر، ص ۱۴. المجموع، محیی‌الدین النووی، ج ۲۰، ص ۷ و ۸. المحلی، ابن حزم، ج ۱۱، ص ۲۳۷. سبل السلام، محمدبن اسماعیل الکحلانی، ج ۴، ص ۸. فتح الباری، ابن حجر، ج ۱۲، ص ۱۲۷. صحیح ابن حبان، ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۵. الاستذکار، ابن عبد البر، ج ۷، ص ۴۸۷ و ۴۸۸. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۲، ص ۵۷۹. همان، ج ۵، ص ۴۱۸. تفسیر الثعالبی، الثعالبی، ج ۲، ص ۱۹۰. و....

۲. الکافی، شیخ کلینی، ج ۷، ص ۱۷۷. وسائل الشیعة (الاسلامیه)، حر عاملی، ج ۱۸، ص ۳۴۷. جامع أحادیث الشیعة، سید بروجردی، ج ۲۵، ص ۳۳۶. مبانی تکملة المنهاج، سید خوئی، ج ۱، شرح ص ۱۹۵. در المنضود، سید گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۸۳. المحلی، ابن حزم، ج ۱۱، ص ۲۳۵. المصنف، عبدالرزاق الصنعانی، ج ۷، ص ۳۳۰. السنن الکبری، السنائی، ج ۴، ص ۲۷۲. کشف الخفاء، العجلونی، ج ۲، ص ۱۸. تفسیر السمرقندی، أبواللیث السمرقندی، ج ۳، ص ۷۳. نکالا من الله العزیز الحکیم. نواسخ القرآن، ابن الجوزی، ص ۳۶. الاتقان فی علوم القرآن، السیوطی، ج ۲، ص ۶۶.

۴. با نگاهی دوباره به «آیه ادعایی رجم» می‌توان نمایشگاهی از متون ادعایی را پیش روی محققان قرار داد تا معلوم گردد که این ادعا تا چه اندازه سست و بی‌پایه است.

تأسف‌انگیز است که جمع بسیار بزرگی از عالمان شیعه و اهل سنت برای این ادعا حسابی جداگانه و اعتباری بزرگ باز کرده و مبتنی بر آن به سره و ناسره کردن روایات مسئله اقدام کرده‌اند.

این اعتبار در سخن برخی از فقها (خصوصاً اهل سنت) به گونه‌ای است که اگر این آیه ادعایی وجود نمی‌داشت، شاید بنیان بحث رجم (از دید آنان) بر تصویری سست و غیرقابل اعتماد قرار می‌گرفت و مطمئناً اجماع عالمان اسلامی (غیر از خوارج) شکل نمی‌گرفت.

بد نیست با هم سری به این نمایشگاه بزینم و گوناگونی تصاویر ارائه شده از این آیه ادعایی را باهم ببینیم، تا در آینده بحث نیز با اطمینان بیشتر به نقد و بررسی آن بپردازیم.

تصاویر مختلف آیه ادعایی رجم:

یکم. و الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة بما قضا الشهوة.^۱

دوم. الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة بما قضا من اللذة.^۲

سوم. الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم.^۳

چهارم. الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة.^۱

۱. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۱۹۵. جامع أحادیث الشيعة، سید بروجردی، ج ۲۲، ص ۳۸۵ و ۳۸۶.

۲. الاتقان فی علوم القرآن، السیوطی، ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶.

۳. ذکر أخبار إصبهان، الحافظ الأصبهانی، ج ۲، ص ۳۲۸. السنن الكبرى، النسائی، ج ۴، ص ۲۷۱ و

٢. بنجم. الشيخ و الشيخة فارجموها البتة فإنهما قضايا الشهوة.
٣. ششم. الشيخ و الشيخة فارجموها البتة فإنهما قد قضايا الشهوة.
٤. هفتم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة.
٥. هشتم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله و الله عزيز حكيم.
٦. نهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله و الله عليم حكيم.
٧. دهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة بما قضايا من اللذة.
٨. يازدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة لما قضايا من اللذة.
- دوازدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها بما قضايا من اللذة نكالا من الله و الله عزيز حكيم.
٩. سيزدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فإنهما قد قضايا الشهوة.
١٠. چهاردهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فإنهما قضايا الشهوة.

-
١. تفسير التعلبي، التعلبي، ج ٣، ص ٢٧٣. المحلى، ابن حزم، ج ١١، ص ٢٣٥ تا ٢٣٧.
٢. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ٤، ص ٢٦. تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، ج ٣، ص ٥٦٩.
٣. بحار الأنوار، علامه مجلسي، ج ٧٦، ص ٣٧.
٤. السنن الكبرى، النسائي، ج ٤، ص ٢٧٣. اختلاف الحديث، الامام الشافعي، ص ٥٣٣.
٥. صحيح ابن حبان، ابن حبان، ج ١٠، ص ٢٧٤ تا ٢٨١. السنن الكبرى، النسائي، ج ٤، ص ٢٧١ و ٢٧٢.
٦. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٠.
٧. المعجم الكبير، الطبراني، ج ٢٥، ص ١٨٥. الأحاد والمثاني، الضحاك، ج ٦، ص ١٢٣. نيل الأوطار، الشوكاني، ج ٧، ص ٢٥٤.
٨. المجموع، محيي الدين النووي، ج ٢٠، ص ١٠.
٩. إمتاع الأسماع، المقرزي، ج ٤، ص ٢٨٤.

پانزدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة جزاء بما كسبا نکالا من الله و الله عزيز حكيم.^٢

شانزدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة نکالا من الله و الله عليم حكيم.^٣

هفدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله عليم حكيم.^٤

هجدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله.^٥

نوزدهم. الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عليم حكيم.^٦

بيستم. و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله تعالى.^٧

بيست و یکم. و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و رسوله.^٨

بيست و دوم. و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة.^٩

بيست و سوم. إذا زنيا الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة نکالا من الله، و الله عزيز حكيم.^١

-
١. جامع أحاديث الشيعة، سيد بروجردى، ج ٢٥، ص ٣٣٦. التفسير الأصفى، فيض كاشانى، ج ٢، ص ٨٣٥ و ٨٣٦.
 ٢. التبيان، شيخ طوسى، ج ١، ص ١٣. فقه القرآن، قطب راوندى، ج ١، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.
 ٣. تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، ج ٢، ص ٩٥. بحار الأنوار، علامه مجلسى، ج ٧٦، ص ٣٤.
 ٤. معجم الرجال والحديث، محمد حياة الأنصارى، ج ١، ص ٢.
 ٥. المحصول، الرازى، ج ٣، ص ٣٢٢. عدة الأصول (ط.ق)، شيخ طوسى، ج ٣، ص ٣٦. الخلاف، شيخ طوسى، ج ٥، ص ٣٦٦.
 ٦. مسند احمد، الامام احمد بن حنبل، ج ٥، ص ١٣٢. الاكمال فى أسماء الرجال، الخطيب التبريزى، ص ١٢.
 ٧. المنخول، الغزالى، ص ٣٩٢.
 ٨. مسند أبى داود الطيالسى، سليمان بن داود الطيالسى، ص ٧٣. الاحكام، الأمدى، ج ٣، ص ١٤٢.
 ٩. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، ج ٣، ص ٣٣٤.

بیست و چهارم. إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم.^۲

بیست و پنجم. إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة.^۳

بیست و ششم. إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة نکالا من الله عزیز الحکیم.^۴

بیست و هفتم. إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة.^۵

در گزارش متون ادعایی، بنا را بر گزارش تمامی متون نگذاشتم و شاید متون دیگری هم باشد که در این مقاله گزارش نشده باشد. به هر حال اگر فقط همین بیست و هفت تصویر مختلف را در خصوص یک آیه داشته باشیم، آیا با مبانی شناخته شده در علوم قرآن و علم فقه و اصول فقه، می توان به وجود «آیه رجم» مطمئن شد و مبتنی بر آن حکم کیفری صادر کرده و به اجرا گذاشت؟!

درست است که می توان برخی از صورت های ارائه شده را وجه ناقص و گزارش بخشی از آیه، در مقابل گزارش کل آیه (صورت دیگر گزارش شده) دانست و می توان از کثرت تصاویر، کاست. ولی حتی اگر تصاویر متفاوت را به عدد ۱۰ تقلیل دهیم، باز هم قابلیت استناد را نخواهند داشت!

می توانیم خود را در صحنه جمع آوری نسخه های قرآن نوشته شده توسط کاتبان وحی حاضر فرض کنیم. اگر ما در جایگاه نگارش نسخه مشترک کاتبان وحی و

۱. المصنف، عبدالرزاق الصنعانی، ج ۷، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۲. الاتقان فی علوم القرآن، السیوطی، ج ۲، ص ۶۶. نواسخ القرآن، ابن الجوزی، ص ۳۶. المحلی،

ابن حزم، ج ۱۱، ص ۲۳۵.

۳. الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۵۶.

۴. تفسیر السمرقندی، أبواللیث السمرقندی، ج ۳، ص ۷۳.

۵. الکافی، شیخ کلینی، ج ۷، ص ۱۷۷. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۳.

عالمان اصحاب پیامبر (ص) قرار می‌داشتیم و برای یک آیه ادعایی، با چنین گوناگونی در نقل آن روبه‌رو می‌شدیم، چه می‌کردیم؟! چرا به هر ادعایی تمکین کرده و به تحقیق پیرامون آن نمی‌پردازیم؟! آیا صحنه‌های مختلف پیش‌آمده در زندگی مؤمنان و پیروان پیامبر خدا (ص) و ادعاهای نادرست بسیاری از مدعیان در بسیاری از موارد و واکنش پیامبر و عالمان اصحاب ایشان، نباید تجربه ما را به گونه‌ای رقم زند که هر ادعایی را بدون تحقیق و بررسی علمی، نپذیریم؟! شریعت پاکی که هرگونه تردید درباره جرائم و کیفرهای تعیین شده در شریعت را موجب قطعی برای عدم تحقق کیفر دانسته است، آیا اجازه می‌دهد که در مسئله کیفر سنگینی به نام سنگسار کمترین تسامحی روا داشته شود؟! آیا از اصل انطباق عنوان بر مصادیق گرفته تا دخالت و اشتراط قیود و شروط و تأثیر و عدم تأثیر توبه در اجرایی شدن یا نشدن حکم، مشمول عنوان کلی و پذیرفته شده شریعت محمدی (ص) برای درء حدود (منتفی شدن کیفر شرعی) نمی‌شود؟!!

وقتی جمع کثیری از فقهای اسلامی را در برابر این ادعای فوق‌العاده اختلافی (وجود آیه رجم در قرآن) نسبت به مسئله‌ای بسیار کوچک از امور کیفری ولی دشوار از نظر فقهی (رجم)، دچار تسامحی عجیب می‌بینیم که برای اثبات یک مطلب ادعایی (که همه شواهد و قرائن علیه آن است)، این‌گونه راضی می‌شوند که همه ارکان شریعت را به هم ریخته و گویی تنها مسئولیت آنان اثبات حکم سنگسار در قرآن است و نه دفاع از هستی قرآن، تردید سرتاپای آدمی را می‌گیرد که در پس پرده این ادعا، چه انگیزه‌ای می‌تواند باشد که این‌گونه بی‌قاعده و ناهنجار، به دیدگاه‌های شریعت پرداخته می‌شود و تا آنجا پیش می‌رود که به قیمت بی‌اعتبار جلوه‌دادن کل شریعت، می‌خواهد آیه رجم را اثبات کند!

این مطلب پذیرفتنی است که امکان تحقیقات گسترده امروزی با ابزارهای جدید و آسان‌کننده کار تحقیق و پژوهش، در زمان اکثر قریب به اتفاق مدافعان آیه ادعایی

رجم، نبوده است و نمی‌توان توقع اطلاع از همه نقل‌های متفاوت توسط فقیهان قرون گذشته را داشت. ولی کمترین تحقیق در این مورد، می‌توانست سستی این ادعا را نمایان کند و عالمان را متوجه سازد که این راهی پیمودنی نیست! همان‌گونه که جمع بزرگی از پیشینیان که با همان امکانات اندک معاصران خود، تفقه می‌کردند، متوجه مطلب شده و گزارش‌های نسبتاً جامعی از اختلافات و گوناگونی متن آیه ادعایی داده‌اند.

در هر حال، چند نکته را در این بخش از بحث، یادآوری می‌کنم:

۱. گرچه اکثر عالمان و فقهای شیعه، با ادعای وجود آیه رجم محتاطانه برخورد کرده و در آن با تردید اظهار نظر کرده‌اند، ولی تردیدی نیست که برخی از فقیهان شیعه به وجود آن اعتماد کرده و مبتنی بر آن، برخی روایات مربوطه را نیز موافق قرآن ارزیابی کرده‌اند. البته گروه دیگری از فقیهان شیعه این ادعا را رد کرده و قبول وجود آیه ادعایی را مساوی با قبول تحریف قرآن دانسته‌اند.

بنا بر آنچه از رویکرد فقهای شیعه آشکار می‌شود، این مسئله در فقه شیعه، اختلافی است و هیچ اجماع و اتفاق نظری در خصوص وجود آیه رجم، پدید نیامده است.

۲. اکثریت فوق‌العاده‌ای از عالمان و فقیهان اهل سنت، ادعای وجود آیه رجم را پذیرفته‌اند و هیچ تردیدی در صحت این ادعا را نپذیرفته‌اند. تنها گروه اندکی از عالمان و فقیهان اهل سنت، تردیدهایی در مورد قبول این ادعا کرده‌اند و یا از اعتماد به این ادعا به‌عنوان یک دلیل مستقل و معتبر برای اثبات حکم رجم، پروا کرده‌اند.

۳. نتیجه علمی رویکردهای اختلافی عالمان و فقیهان شریعت محمدی (ص) این خواهد بود که نمی‌توان به وجود آیه‌ای از قرآن در مورد حکم رجم، اطمینان یافت و با عدم اطمینان، نمی‌توان برای اثبات حکم رجم به چنین دلیل احتمالی، استناد کرد.

پس می‌توان گفت هیچ آیه‌ای در قرآن وجود نداشته و ندارد که صراحتاً به ثبوت حکم رجم در شریعت دلالت کند.

۴. می‌توان به مجموعه روایاتی که مشتمل بر آیه ادعایی هستند، به‌عنوان روایاتی از رسول خدا(ص) یا اصحاب ایشان (رضوان‌الله‌علیهم) نگاه کرد. البته اختلاف بیست‌وهفت‌گانه تصاویر ارائه‌شده از آیه ادعایی، پرده از تعارض آشکار روایات مربوطه برمی‌دارد. حکم روایات متعارضه نیز در اصول فقه آمده است. این روایات به دو دلیل فاقد اعتبار ارزیابی می‌شوند:

یکم. ادعای موجود در آن‌ها، با اتفاق مسلمین در عدم تحریف قرآن(چه با افزودن کلام غیر الاهی در آن یا با کاستن کلام الهی از آن) مخالف است.

دوم. برفرض که مشکل اول را نادیده بگیریم، هیچ متن مشترک و مورداتفاقی در این روایات وجود ندارد تا بتوان آن را به‌عنوان «آیه رجم» پذیرفت.

اختلاف شدید متون ادعایی، این سخن قرآنی خدای رحمان را تأکید و تأیید می‌کند که: «و لو کان من عند غیر الله، لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً: اگر قرآن از سوی غیرخدا بود، حتماً در آن اختلاف و گوناگونی بسیاری می‌یافتند».

سوم. بخشی از اشکالات عدیده‌ای که به‌لحاظ دلالت بر مقصود در این آیات ادعایی وجود دارند را در ادامه بحث و پس از رسیدگی دلایل مدافعان، به امید خدا مطرح خواهیم کرد. اشکالاتی که از سوی عالمان مختلف موردتوجه قرار گرفته و بررسی شده است.

۵. طرفداران این ادعا، به بحث نسخ برخی آیات قرآنی تمسک کرده‌اند و مدعی هستند نوع خاصی از نسخ، عبارت است از حذف قرائت آیه و بقای حکم آن و مستند اصلی برای ثبوت چنین نسخی، همین آیه ادعایی رجم است! بنابراین رویکرد،

قرائت و متن نوشتاری آیه رجم، نسخ شده ولی حکم آن که رجم میان سالان و کهن سالان زناکار است، باقی مانده است.

۶. لازم به یادآوری است که نفی وجود آیه رجم به تنهایی، متفی شدن حکم رجم را نتیجه نمی‌دهد. یعنی هنوز برای مدافعان حکم رجم، مستندات روایی و ادعای اجماع و اتفاق مسلمین، باقی مانده است که در صورت مصون ماندن آن‌ها از اشکالات و داشتن توان رد استدلال‌های مخالفین و توان اثبات حکم رجم، می‌توانند نظر مدافعان را پیروز گردانند.

۷. در بخش دیگر بحث، چگونگی استدلال‌های مدافعان آیه رجم و نقد آن را پی خواهیم گرفت و بحث اجمالی در مورد نسخ آیات قرآن نیز پی‌گیری خواهد شد (ان‌شاءالله).

استدلال مدعیان آیه رجم:

همان‌طور که پیش از این گزارش شد، هیچ متن مشترکی در مورد آیه ادعایی، وجود ندارد. البته برخی نقل‌ها بیشتر مورداستناد قرار گرفته و برخی کمتر. در هر صورت ابتدا به نحوه استدلال به آیه ادعایی می‌پردازیم و سپس به جزئیات آن پرداخته و در نهایت به نتیجه‌گیری خواهیم رسید (ان‌شاءالله).

در ابتدای این بخش از بحث، لازم است یادآوری کنم که اساساً در دو مبحث به این آیه ادعایی استناد شده است. یکم. بحث فقهی حد زناى محصنه؛ دوم. بحث اصولی نسخ در قرآن و جواز یا عدم جواز نسخ قرآن با سنت.

می‌توان هر یک از این مباحث را به صورت جداگانه مورد بررسی مشروح قرار داد ولی چون بنا بر اختصار است، ما هر دو مبحث را با محوریت قبول یا عدم قبول وجود این آیه ادعایی، مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم:

۱. در مذهب حنفیه که به‌تنهایی بیش از ۵۰ درصد مسلمانان دنیا را تشکیل می‌دهند، استدلال فقها و عالمان این گرایش، عمدتاً به نقل روایاتی پرداخته است که از خلیفه دوم صادر شده و می‌گوید: «در سوره احزاب، آیه رجم وجود داشته و اگر ترسی از اتهام‌زنی دیگران نداشت، آن را در قرآن می‌نوشت تا کسی در آینده منکر وجود چنین آیه‌ای نشود و حکم رجم را انکار نکند».

اکنون به نمونه‌ای از استدلال‌های فقهای حنفیه می‌پردازیم:

در کتاب «المبسوط، السرخسی، ج ۹، ص ۳۶ و ۳۷» آمده است: «زنا بر دو نوع است: رجم درباره کسی که محصن است و تازیانه درباره کسی که غیر محصن است. البته حکم زنا در ابتدای اسلام، حبس در خانه‌ها و سرزنش زبانی بود، همان‌گونه که خداوند فرمود: «فامسکوهن فی البیوت» و فرمود: «فأذوهما» پس نسخ شد با سخن رسول خدا که فرمود: «از من پیاموزید، خداوند راهی برای زنان زناکار قرار داد، باکره با باکره یک‌صد تازیانه و تبعید یک‌ساله و همسر دار با همسر دار، یک‌صد تازیانه و رجم با سنگ‌ریزه». این سخن پیامبر (ص) قبل از نزول آیات سوره نور بوده است، چرا که فرمود: «خذوا عنی: از من پیاموزید» و اگر پس از نزول سوره نور بود، می‌فرمود: «از خدا پیاموزید: خذوا عن الله تعالی». سپس این حکم پیامبر (ص) نسخ شد با بیان خداوند متعال: «فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة: هرکدامشان را صد تازیانه بزنید» و حکم زناکار غیر محصن بر این آیه قرآن استقرار یافت و رجم درباره زناکاران محصن. پس تازیانه بین همه عالمان اتفاقی است و اما رجم، حد مشروعی است در مورد محصن که با سنت ثابت شده است و خوارج آن را نپذیرفته‌اند... و عمر (رض) بر روی منبر گفته است: «همانا از جمله آیات نازل شده در قرآن، این است که: «الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة: کهن سال مرد و زن را اگر زنا کردند، حتماً رجم کنید». زود است که گروهی این آیه را انکار کنند و اگر مردم

نمی‌گفتند: عمر در کتاب خدا چیزی را افزود، هرآینه در حاشیه قرآن این آیه را می‌نوشتیم.^۱

مرحوم سرخسی در کتاب «أصول السرخسی، أبو بکر السرخسی، ج ۲، ص ۷۱» نوشته است: «برخی از فقها استدلال کرده‌اند به حکم حبس در خانه‌ها و سرزنش زبانی درباره زناکار، که خداوند در قرآن فرموده است. سپس این حکم نسخ شد با سنت رسول خدا که فرمود: «باکره با باکره یک‌صد تازیانه و تبعید یک‌ساله و همسردار با همسردار، یک‌صد تازیانه و رجم با سنگ‌ریزه». این سخن نیز محکم و قوی نیست چرا که حقیقتاً ثابت شده است با روایت عمر (رض) که حکم رجم از جمله آیاتی بوده که در قرآن تلاوت می‌شده است و اگر مردم نمی‌گفتند: عمر در کتاب خدا چیزی را افزود، هرآینه در حاشیه قرآن این آیه را می‌نوشتیم: «الشیخ و الشیخة اذا زینا فارجموهما البتة: کهن سال مرد و زن را اگر زنا کردند، حتماً رجم کنید». پس این حقیقتاً از نوع نسخ قرآن با قرآن است.^۲

۱. ثم الزنا نوعان رجم فی حق المحصن و جلد غیر المحصن و قد کان الحکم فی الابتداء الحبس فی البيوت و التعيير و الأذى باللسان كما قال الله تعالى فامسكوهن فی البيوت و قال فأذوهما ثم انتسخ ذلك بحديث عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة و قد كان هذا قبل نزول سورة النور بدليل قوله خذوا عنى و لو كان بعد نزولها لقال خذوا عن الله تعالى ثم انتسخ ذلك بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و استقر الحکم على الجلد فی حق غیر المحصن و الرجم فی حق المحصن فأما الجلد فهو متفق عليه بين العلماء و أما الرجم فهو حد مشروع فی حق المحصن ثابت بالسنة الا على قول الخوارج... و قال عمر رضى الله عنه على المنبر و ان مما أنزل فى القرآن أن الشيخ و الشیخة إذا زینا فارجموهما البتة و سیأتى قوم ینکرون ذلك و لولا أن الناس یقولون زاد عمر فی کتاب الله لکتبتها على حاشیه المصحف.

۲. و منهم من استدل بحکم الحبس فی البيوت و الأذى باللسان فی حق الزانی، فإنه كان بالکتاب ثم انتسخ بالسنة، و هو قوله علیه السلام البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام، و الثيب بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة و هذا ليس بقوى أيضا، فقد ثبت بروایة عمر رضى الله عنه أن الرجم مما كان يتلى فى

یکم. از این عبارت سرخسی که می‌گوید: «فقد ثبت بروایة عمر رضی الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن: حقيقة ثابتة شده است با روایت عمر(رض) که حکم رجم از جمله آیاتی بوده که در قرآن تلاوت می‌شده است» و عبارت «فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب: پس حقیقتاً این از نوع نسخ قرآن با قرآن است» می‌توان فهمید که بحث وجود آیه رجم» برای ایشان و هم‌فکرانشان حقیقتاً ثابت شده است و هیچ تردیدی در آن ندارند که نسخ قرآن با قرآن درخصوص حکم رجم محصن، اتفاق افتاده است.

دوم. گرچه در عبارت مبسوط (۹ج، ص ۳۶) از عبارت «ثابت بالسنة: رجم با سنت ثابت شده است» امکان برداشت عدم قبول آیه رجم وجود داشت ولی با تصریح سرخسی در اصول، این احتمال از بین رفته و معلوم می‌گردد که مقصود وی بیان دلایل موافقت و مخالفت خوارج با سایر عالمان شریعت بوده و به همین دلیل در مورد اتفاق نظر مسلمین به آیه سوره نور (جلد) استناد کرده و در مورد رجم می‌گوید با سنت قطعی ثابت شده است که از جمله این سنت قطعی، نقل عمر بن خطاب از آیه‌ای است که قرائتش نسخ شده ولی حکمش باقی مانده است و به همین دلیل در پایان سخن تصریح می‌کند که در اینجا نسخ قرآن با قرآن اتفاق افتاده است.

سوم. متن مورد اعتماد حنفیه در آیه رجم، عبارت است از: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة: مردان کهن سال و زنان کهن سال را هرگاه زنا کردند، رجم کنید حتماً».

القرآن على ما قال: لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة. الحديث، فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب.

۲. در مذهب شافعیه که بیش از ۲۰ درصد مسلمانان به آن گرایش دارند همچون حنفیه، به روایات پیش گفته استناد می‌کنند و نقل جناب عمر بن خطاب را دلیل وجود آیه می‌شمارند.

محمی‌الدین نووی از بزرگ‌ترین فقهای شافعیه علاوه بر متنی که پیش از این از کتاب «المجموع، ج ۲۰، ص ۷» گزارش دادیم، در کتاب «شرح مسلم، النووی، ج ۱۱، ص ۱۹۱» و در شرح کلام عمر بن خطاب آورده است: «بیان عمر: از جمله آیات نازل شده بر پیامبر آیه رجم بود که ما آن را خواندیم و رعایت کردیم و درباره‌اش فکر کردیم. مقصودش از آیه رجم، عبارت: «الشیخ و الشیخة إذا زینا فارجموهما البتة» بود. این آیه از آیاتی است که لفظش (قرائت و کتابت آن) نسخ شده و حکمش باقی مانده است... و اینکه عمر این مطلب را آشکارا و درحالی‌که بر منبر بود بیان کرد و هیچ‌یک از صحابه پیامبر (ص) و سایرین از حضار مخالفت و انکار نکردند و سکوت کردند، دلیل بر ثبوت (آیه) رجم است»^۱.

یکم. عبارات به‌کاررفته در متن مرحوم نووی همچون: «هذا مما نسخ لفظه و بقی حکمه: این از آیاتی است که قرائتش نسخ شده و حکمش باقی مانده» و یا «دلیل علی ثبوت الرجم» تأکید این فقیه شافعی مذهب بر اعتقاد وی به ثبوت آیه رجم است.

۱. قوله «فكان مما أنزل الله عليه آية الرجم قرأناها و وعيناها و عقناها» أراد بآية الرجم: «الشیخ و الشیخة إذا زینا فارجموهما البتة» و هذا مما نسخ لفظه و بقی حکمه و قد وقع نسخ حکم دون اللفظ و قد وقع نسخهما جميعا فما نسخ لفظه ليس له حکم القرآن فی تحریمه علی الجنب و نحو ذلك و فی ترک الصحابه كتابه هذه الآية دلالة ظاهرة أن المنسوخ لا يكتب فی المصحف و فی إعلان عمر بالرجم و هو علی المنبر و سکوت الصحابه و غیرهم من الحاضرين عن مخالفته بالانکار دلیل علی ثبوت الرجم.

دوم. او در کتاب مجموع نیز اولین دلیل بر ثبوت رجم را همین گزارش عمر از آیه رجم قرار داده است. بنابراین از آن به عنوان دلیل قرآنی، بهره گرفته است و نشان می‌دهد که قرآنی بودن رجم را بدون تردید پذیرفته است.^۱

سوم. متن مورد اعتماد شافعیه نیز در آیه رجم، عبارت است از: «الشیخ والشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة».

۳. حنابله که کمتر از ۸ درصد مسلمانان را تشکیل می‌دهند، همچون دو گروه قبلی، به روایات یاد شده اعتماد کرده و آن‌ها را مبنای قبول وجود آیه رجم قرار داده‌اند.

عبدالله بن قدامه حنبلی که از بزرگ‌ترین فقهای حنابله است در کتاب معروف «المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲» به روشنی از رویکرد مؤمنانه این مذهب در مورد آیه رجم خبر می‌دهد. او در این کتاب آورده است: «وجوب رجم بر مرد و زن زناکاری که محصن باشند، دیدگاه همه اهل علم است از صحابه و تابعین و عالمان بعد از آن‌ها در جمیع قرون و همه سرزمین‌های اسلامی و جز خوارج، مخالفی را نمی‌شناسیم... دلیل ما، سنت عملی پیامبر خدا(ص) و اخبار متواتری است که از گفتار و رفتار ایشان رسیده و همه اصحاب پیامبر(ص) بر آن اجماع کرده‌اند... و حقیقتاً خدای متعال آن را در قرآن نازل کرده است و همانا نوشتار آن نسخ شده ولی حکمش باقی است، پس روایت شده از عمر بن خطاب(رض) که گفت: ... پس در میان آیاتی که بر پیامبر نازل شد، آیه رجم بود که آن را خواندم و درباره‌اش اندیشیدم و رعایت کردم. پیامبر خدا(ص) رجم کرد و ما هم پس از او رجم کردیم. پس می‌ترسم

۱. فإن كان محصنا وجب عليه الرجم لما روی ابن عباس رضی الله عنه قال، قال عمر: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائلهم ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلون و يتركون فريضة أنزلها الله، ألا إن الرجم إذا أحسن الرجل و قامت البينة أو كان الحمل أو الاعتراف، و قد قرأتها الشيخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة. المجموع، محبی الدین النووی، ج ۲۰، ص ۷.

که زمانی طولانی بگذرد بر مردم و کسی بگوید: ما آیه رجم را در قرآن نمی‌یابیم، پس گمراه شوند به‌خاطر ترک واجبی که خداوند در قرآن آن را نازل کرده است، پس رجم واجب است بر هرکسی که زنا کند و محصن باشد از زن و مرد، هنگامی که گواهی باشد یا حامله شود یا اعتراف کند و حقیقتاً خوانده است در قرآن: «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم» آیه‌ای که بر آن اتفاق نظر وجود دارد... و این سخن برخی علما که گفته‌اند این نسخ است، صحیح نیست بلکه این تخصیص است. بر فرض که نسخ باشد، از نوع نسخ قرآن با قرآن است؛ آن هم با آیه‌ای که عمر (رض) آن را بیان کرد»^۱.

یکم. عبارات ابن قدامه همچون: «حقیقتاً در کتاب خدا این آیه نازل شده»^۲ و یا «نوشتارش نسخ شده و حکمش باقی است»^۳ و اینکه اعتماد به این آیه یا نقل این روایت از عمر بن خطاب، مورد اتفاق و پذیرش همگان است (متفقٌ علیه) و اینکه اگر

۱... وجوب الرجم على الزانی المحصن رجلاً كان أو امرأة و هذا قول عامه أهل العلم من الصحابة و التابعین و من بعدهم من علماء الأمصار فی جميع الأعصار و لانعلم فيه مخالفا الا الخوارج... و لنا انه قد ثبت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله و فعله فی أخبار تشبه المتواتر و أجمع علیه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم... و قد أنزله الله تعالى فی كتابه و إنما نسخ رسمه دون حکمه فروی عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه أنه قال... فكان فیما أنزل علیه آیه الرجم فقرأتها و عقلتها و وعيتها و رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و رجمنا بعده فأخشی ان طال بالناس زمان ان يقول قائل ما نجد الرجم فی كتاب الله فیضلوا بترك فريضه أنزلها الله تعالى فالرجم حق علی من زنا إذا أحصن من الرجال و النساء إذا قامت البینه أو كان الجبل أو الاعتراف و قد قرأ بها "الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم" متفقٌ علیه... و قولهم ان هذا نسخ ليس بصحیح و إنما هو تخصیص ثم لو كان نسخا لكان نسخا بالآیه التي ذكرها عمر رضی الله عنه.

۲. و قد أنزله الله تعالى فی كتابه.

۳. و إنما نسخ رسمه دون حکمه.

نسخ را بپذیریم، از نوع نسخ قرآن با قرآن است و نه از نوع نسخ قرآن با سنت^۱، تماماً تأکید و تکرار ایمان به وجود آیهٔ رجم، نزد حنابله است.

دوم. متن آیهٔ رجم از نظر این مذهب فقهی اهل سنت، عبارت است از: «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم».

۴. مالکیه که کمتر از ۴ درصد مسلمانان را تشکیل می‌دهند، ظاهراً اعتقادی به وجود آیهٔ رجم ندارند و تنها سنت (روایات) و اجماع را دلیل حکم رجم و تخصیص آیهٔ سوم سورهٔ نور (آیهٔ جلد) می‌دانند.

در کتاب «المدونة الكبرى، الامام مالک، ج ۶، ص ۲۳۶» آمده است: «فرد دارای همسری که زنا کند حکمش رجم است، بدون تازیانه و فردی که همسر اختیار نکرده، حکمش تازیانه است بدون رجم. به این روال سنت پیامبر (ص) عملی شده است»^۲.

مرحوم ابن رشد اندلسی (متوفی ۵۹۵) که به خاطر حضورش در اندلس و جایگاهی که عمدتاً فقه مالکی، گرایش عمومی آن دیار را تشکیل می‌داد، تحت تأثیر آن بود ولی نمی‌توان باصراحت او را فقهی مالکی به شمار آورد، نیز همین رویکرد را در کتاب ارزشمند: «بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۲، ص ۳۵۶» گزارش کرده است: «زناکاران کسانی‌اند که به خاطر گوناگونی‌شان کیفرهای مختلفی دارند... پس افراد دارای همسر که برده نباشند، حدشان رجم است به اجماع همهٔ مسلمین به جز یک فرقهٔ پیرو آرای شخصی خود (خوارج) که آنان حکم هر زناکاری را تازیانه می‌دانند. همانا عموم مسلمانان به خاطر ثبوت روایات رجم، آن را پذیرفته‌اند، پس تخصیص

۱. لکان نسخا بالآية التي ذكرها عمر.

۲. والثيب حده الرجم بغير جلد و البكر حده الجلد بغير رجم بذلك مضت السنة.

زده‌اند حکم قرآن را به وسیله سنت (روایات). مقصود آیه سوم سوره نور (الزانیة و الزانی) است»^۱.

بنابراین، نمی‌توان مالکیه را جزو طرفداران وجود آیه رجم به‌شمار آورد و می‌توان آن‌ها را به مخالفان ادعای وجود آیه رجم افزود.

۵. ظاهریه از اهل سنت (طرفداران داوود اصفهانی) نیز گروهی‌اند که گرچه پیروان چندانی ندارند، ولی برخی نظریات آنان در گرایش سایر مذاهب، مؤثر است. عمده‌ترین اثر این گروه فقهی، کتاب «المحلی» اثر ابن حزم اندلسی است. در این کتاب (ج ۱۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) آمده است:

«گفتار کسی که اصلاً رجم را نمی‌بیند، نادیده گرفته می‌شود به‌خاطر آنکه برخلاف مطلب ثابت‌شده از سنت پیامبر خدا(ص) است و حقیقتاً قرآن در مورد رجم نازل شده بود ولی لفظ آن نسخ شده و حکمش باقی مانده است...»

سپس به نقل روایتی از «ذر بن حبیش از ابی بن کعب» می‌پردازد که متضمن تحریف قرآن است و با تأیید قول ابی علی، نقل می‌کند که سند آن روایت صحیح است مثل خورشیدی که هیچ مانعی آن را نبوشانده! و درنهایت می‌گوید: «ولی آیه رجم لفظش نسخ شده و حکمش باقی مانده»^۲.

۱. و الزناه الذین تختلف العقوبة باختلافهم أربعة أصناف: ...فأما الثيب الأحرار المحصنون، فإن المسلمين أجمعوا على أن حدهم الرجم إلا فرقة من أهل الأهواء فإنهم رأوا أن حد كل زان الجلد، و إنما صار الجمهور للرجم لثبوت أحاديث الرجم، فخصصوا الكتاب بالسنة أعنى قوله تعالى: «الزانية و الزانی» الآية.

۲. قال أبو محمد رحمه الله: و هذه أقوال كما ترى فأما قول من لم ير الرجم أصلاً فقوله مرغوب عنه لأنه خلاف الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و قد كان نزل به قرآن و لكنه نسخ لفظه و بقى حكمه، حدثنا حمام نا ابن مفرج نا ابن الاعرابى نا الدبرى نا عبد الرزاق عن سفیان الثورى عن عاصم بن أبى النجود عن ذر بن حبیش قال: قال لى أبى بن كعب كم تعدون سورة الأحزاب؟ قلت: إما ثلاثا و سبعين آية أو أربعاً و سبعين آية قال: ان كانت لتقارن سورة البقرة أو لى أطول منها و إن كان فيها آية

یکم. تأکید و تکرار عنوان نسخ شدن لفظ و باقی ماندن حکم آیه رجم در بیان ابن حزم، نشانگر قطعی بودن این آیه در دیدگاه ظاهریه اهل سنت است.

دوم. متنی که در این بخش از کتاب یاد شده برای آیه ادعایی مورد استناد قرار گرفته، عبارت است از: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزيز حكيم».

سوم. جالب است که در ادامه این بحث، مرحوم ابن حزم، به نقل روایتی از عمر بن خطاب پرداخته که می گوید: «وقتی آیه رجم نازل شد به پیامبر خدا (ص) مراجعه کردم و گفتم: آیه را بگو تا بنویسم. کسی (شعبه) گفت: گویا پیامبر نوشتن آن را نمی پسندد. عمر گفت: آیا نمی بینی که اگر کهن سالی زنا کند ولی محصن نباشد، او را تازیانه می زنند و اگر جوانی زنا کند و محصن باشد او را رجم می کنند؟!».

چهارم. نقل روایت اخیر نشان می دهد که برخلاف ادعای رایج بین اهل سنت، اشکال اساسی این آیه ادعایی با سایر ادله است و ظاهراً مطلوب مدافعانش را نیز برآورده نمی کند. آن ها می خواهند رجم محصن و محصنه را از قرآن اثبات کنند و این آیه ادعایی می گوید که زناکار کهن سال مرد و زن را باید رجم کرد. اشکالات عمده این متن از نظر خود گزارشگر اصلی (عمر بن خطاب) این است:

اولاً. مفاد این متن این است که زناکار کهن سال حتی اگر محصن یا محصنه نباشد هم باید رجم شود!

الرجم قلت: أبا المنذر و ما آية الرجم قال: إذا زنى الشيخ و الشیخة فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزيز حكيم * قال علی: هذا اسناد صحیح كالشمس لا مغمز فيه... قال أبو محمد رحمه الله: و لكنها نسخ لفظها و بقى حکمها... .

۱. قال عمر: لما نزلت آیت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اکتبنيها قال شعبة كأنه كره ذلك فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا لم يحصن جلد و أن الشاب إذا زنى و قد أحصن رجم. ج ۱، ص ۲۳۵.

ثانیاً. زناکار محصن یا محصنه‌ای که کهن‌سال نباشد مشمول رجم در این آیه نمی‌شود!

در این روایت تصریح شده است که مفاد این آیه ادعایی با عمل رسول خدا(ص) و اصحاب او ناسازگار است و متن ادعایی آیه رجم برخلاف مطلوب و مقصود گزارشگران و مدافعان آن است.

۶. در کتب برخی از بزرگان فقهای شیعه نیز این مطلب به‌عنوان آیه منسوخه، جملاً آمده و برخی از آن‌ها این ادعا را پذیرفته‌اند و بسیاری نیز در آن تردید کرده و یا اساساً آن را مردود شمرده‌اند. در این قسمت از بحث، به نظر دو نفر از بزرگان اکتفا می‌کنیم. البته در ادامه بحث با نظرات دیگر هم آشنا می‌شویم:

الف) مرحوم شیخ طوسی در کتاب «عدة الأصول (ط.ق.)، ج ۳، ص ۳۶ و ۳۷» آورده است: «نسخ در همه اشکالی که گفتیم حقیقتاً اتفاق افتاده است، به‌خاطر اینکه خداوند عدة یک‌ساله را با عدة چهار ماه و ده روز نسخ کرده و صدقه‌دادن به‌خاطر نجوا را نسخ کرده و ایستادگی یک نفر در برابر ده نفر در هنگامه جنگ را نسخ کرده، اگرچه قرائت آیات در همه موارد باقی مانده است. و حقیقتاً تلاوت را نسخ کرده و بنا بر آنچه روایت شده از آیه رجم حکم آن را باقی گذاشته است یعنی: «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله» و اینکه این آیه‌ای است که خداوند در قرآن نازل کرده و حکم آن باقی مانده است بدون هیچ اختلافی... و اما نسخ حکم و تلاوت با هم، مانند چیزی است که عایشه روایت کرده که از جمله آیات نازل شده در قرآن بحث ده نوبت شیر نوشیدنی است که سبب محرمیت می‌شود و سپس به پنج نوبت نسخ شد هم از نظر حکم و هم از نظر قرائت. ما همه موارد را به‌عنوان مثال ذکر کردیم و اگر هیچ‌یک از موارد یادشده اتفاق هم نیفتاده بود، اخلاصی در جواز

نسخ در موارد یادشده ایجاد نمی‌کند، چرا که دلیل برای جواز نسخ ارائه کردیم و آن دلیل برای جواز نسخ کافی است»^۱.

یکم. شیخ طوسی گرچه مصداق نسخ قرائت و بقای حکم را به نقل روایتی متکی می‌داند که مدعی نزول آیه رجم شده است، ولی در پایان تصریح کرده است به لحاظ منطقی آن را مجاز و ممکن می‌داند و اصراری برای اثبات وقوع این‌گونه نسخی ندارد.^۲ این می‌تواند نشانگر تردید شیخ (ره) در اصل نزول آیه ادعایی رجم باشد.

دوم. برخی عبارات ایشان می‌تواند قرینه‌ای باشد بر قبول آیه رجم. مثلاً عبارت: «وقد ورد النسخ بجمع ما قلناه و حقیقتاً نسخ در همه صوری که گفتیم وارد شده است» و یا عبارت: «و قد نسخ ابقاء التلاوة و بقى الحكم: و حقیقتاً تلاوت را نسخ کرده و حکم آن را باقی گذاشته است» و عبارت: «و ان كان ذلك مما أنزله الله و الحكم باق بلا خلاف: و اینکه این آیه‌ای است که خداوند در قرآن نازل کرده و حکم آن باقی مانده است بدون هیچ اختلافی».

البته مرحوم شیخ در کتاب «التبیان، ج ۱، ص ۱۳» عباراتی دارد که مؤید این برداشت است.^۳

۱. و اما جواز النسخ فیهما فلا شبهة أيضا فيه لجواز تغییر المصلحة فیما و قد ورد النسخ بجمع ما قلناه لأن الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتريص أربعة اشهر و عشر أو نسخ التصديق قبل المناجاة و نسخ ثبات الواحد للعشرة و ان كانت التلاوة باقية فی جميع ذلك و قد نسخ ابقاء التلاوة و بقى الحكم على ما روی من آیه الرجم من قوله الشيخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله و ان كان ذلك مما أنزله الله و الحكم باق بلا خلاف... و اما نسخهما معا فمثل ما روی عن عائشة انها قالت كان فيما أنزله تعالى عشرة رضعات یحرمن ثم نسخت بخمس فجرت بنسخة تلاوة و حکما و انما ذکرنا هذه المواضع على جهة المثال و لو لم يقع شیء منها لما أخل بجواز ما ذکرناه و صحته لان الذى أجاز ذلك ما قدمناه من الدلیل و ذلك كاف فی هذا الباب.

۲. و انما ذکرنا هذه المواضع على جهة المثال و لو لم يقع شیء منها لما أخل بجواز ما ذکرناه.

۳. ما نسخ لفظه دون حکمه، کآیه الرجم. فان وجوب الرجم على المحصنة لا خلاف فيه، و الآیه التي كانت متضمنة له منسوخة بلا خلاف.

منسوخ دانستن آیه با عنوان بدون خلاف، فرع بر قبول نزول آیه است و این همان چیزی است که نشانگر قبول نزول آیه از سوی شیخ طوسی و بلکه نوعی ادعای اجماع و عدم خلاف است.

سوم. متن آیه ادعایی رجم در نقل شیخ طوسی عبارت است از: «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله».

چهارم. می توان گفت تردید نهایی شیخ در اصل وقوع برخی مصادیق نسخ، مربوط به نوع نسخ حکم و تلاوت با هم بوده، چرا که روایت آن خبر واحد و غیر قابل اعتماد از دیدگاه شیعی است ولی ارتباطی به مورد آیه رجم ندارد چرا که خود وی در کتاب «تهذیب، ج ۱۰، ص ۳» روایتی را از طریق ائمه اطهار (ع) در موردش نقل کرده است که در صحت آن تردیدی نداشته است.

بنابراین، عبارات مؤکده و مؤیده موجود در عبارت شیخ، مربوط به غیر نسخ حکم و تلاوت با هم است و تردید در وقوع، مربوط به مورد اخیر خواهد بود.

ب) یکی دیگر از مشاهیر علمای شیعه، مرحوم سید مرتضی است. او در کتاب «الذریعة الی أصول الشریعة، ج ۱، ص ۴۲۸ و ۴۲۹» آورده است: «در مورد نسخ حکم و بقای تلاوت و یا نسخ تلاوت و بقای حکم، بدان که حکم و تلاوت دو امر تعبیدی اند که پیرو مصلحت اند و می توانند هر دو مورد باهم نسخ شود یا در یکی اتفاق افتد و دیگری بماند بنا بر آنچه مصلحت اقتضا کند. مثال نسخ حکم و بقای تلاوت، نسخ حکم عده یک ساله زن در مورد مرگ شوهر است و همچنین صدقه دادن در مورد نجوا. مثال نسخ تلاوت و بقای حکم، قطعی و یقینی نیست چون از طریق خبر واحد گزارش شده است و آن خبر غیر قطعی، روایتی است که می گوید از جمله آیات قرآن،

این است: «و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» پس تلاوت این آیه نسخ شده است.^۱

یکم. عبارت سید مرتضی در مورد مصداق آیه‌ای که نسخ تلاوت و بقای حکم را گزارش کند، مبنی بر اینکه قطعی و یقینی نیست چون از طریق خبر واحد گزارش شده است (و مثال نسخ التلاوه دون الحكم غیر مقطوع به، لأنه من جهة خبر الأحاد) عدم ثبوت آیه رجم را از دیدگاه این فقیه شیعه به خوبی نشان می‌دهد.

دوم. روایت نامطمئن آیه ادعایی را با این متن گزارش کرده است: «و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة».

نقد آیه ادعایی رجم

اگر با تسامح نسبت به نقل‌های بیست‌وهفت‌گانه آیه ادعایی رجم، بخواهیم بر متنی مشترک (یا نزدیک‌ترین متن به نقل مشترک) تکیه کرده و بحث را مبتنی بر مبانی پذیرفته‌شده فقهی و اصولی پیش ببریم، باید متن ویراسته: «الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» را انتخاب کنیم که بیشترین استناد به آن بوده و در برخی نقل‌های متفاوت، کلمات یا جملائی متفاوتی به انتهای آن افزوده شده بود.

اکنون باید به اشکالات عمده‌ای که به این متن وارد شده است پردازیم تا معلوم شود که متن ادعایی تا چه اندازه مستدل و قابل اعتماد است. نقدهای یادشده را در ضمن چند نکته گزارش می‌کنم:

۱. فصل فی جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه اعلم أن الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجاز دخول النسخ فيهما معاً، و فی كل واحدة دون الأخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة. و مثال نسخ الحكم دون التلاوة و نسخ الاعتداد بالحول، و تقديم الصدقة أمام المناجاة. و مثال نسخ التلاوة دون الحكم غیرمقطوع به، لأنه من جهة خبر الأحاد، و هو ما روى أن من جملة القرآن «و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» فنسخت تلاوة ذلك.

یکم. همانطور که پیش از این از کتاب «محلّی» اثر ابن حزم اندلسی نقل شد، اولین اشکالات از سوی عمر بن خطاب و یاران نزدیکش مطرح شده است. در آن نقل آمده بود: «وقتی آیه رجم نازل شد به پیامبر خدا (ص) مراجعه کردم و گفتم: آیه را بگو تا بنویسم. کسی (شعبه) گفت: گویا پیامبر نوشتن آن را نمی‌پسندد. عمر گفت: آیا نمی‌بینی که اگر کهن سالی زنا کند ولی محصن نباشد، او را تازیانه می‌زنند و اگر جوانی زنا کند و محصن باشد او را رجم می‌کنند؟!». ^۱ یعنی دو اشکال عمده وجود دارد که پیامبر خدا کتابت آن را به صلاح نمی‌داند و آن دو عبارت‌اند از:

اولاً. مفاد این متن این است که زناکار کهن سال حتی اگر محصن یا محصنه نباشد هم باید رجم شود! گویی کهن سالی (شیخوخه) جرمی است که می‌تواند حکم صریح قرآن در مورد زانی و زانیه (یک صد ضربه تازیانه) را به رجم و سنگسار (طبق نظر رایج) افزایش دهد و یا علاوه بر تازیانه، رجم را نیز به آن بیفزاید!

این غفلت اگر بنا بود صرفاً به برداشت فقها یا کمبود درک راویان از سخن پیامبر (ص) یا سایر اولیای خدا (ع) نسبت داده شود، پذیرفتنی بود ولی هنگامی که در میدان ادعای کلام خداوندی، وارد می‌شود باید با دقت کامل و بررسی‌های ظریف علمی و معرفتی مواجه شود و هیچ‌گونه غفلتی در آن روا داشته نشود.

جای تعجب است که بسیاری از بزرگان و عالمان شریعت از مفسران و فقیهان مذاهب گوناگون اسلامی در چنین صحنه‌ای دچار غفلت شوند و نسبت به این مسائل آشکار، بی‌توجه باقی بمانند!

آیا هیچ فقیهی پیدا شده یا پیدا می‌شود که با توجه به هشدار مؤکد پیامبر خدا (ص) در مورد دماء و اعراض مسلمین و لزوم درء حدود به شبهات، مبتنی بر متن

۱. قال عمر: لما نزلت آیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فقلت اکتبنیها قال شعبه کأنه کره ذلک فقال عمر: ألا تری أن الشیخ إذا لم یحصن جلد و أن الشاب إذا زنی و قد أحسن رجم. ج ۱، ص ۲۳۵.

ناسره این آیه ادعایی، فتوا دهد که مرد و زن زناکار کهن سالی که محسن یا محصنه نباشند، محکوم به رجم اند؟!

ثانیاً. نتیجه دیگر آیه ادعایی این است که زناکار محسن یا محصنه ای که کهن سال نباشد مشمول رجم در این آیه نمی شود! این بخش از مفاد آیه اگر چه با احتیاط در دماء و اعراض و مفاد آیه دوم سوره نور هم خوانی دارد، ولی در نظریه رایج، هیچ یک از فقهای شریعت (جز خوارج) به آن فتوا نداده اند.

به این اشکالات باید موارد دیگری را افزود:

ثالثاً. ظاهراً کسی نمی پرسد اگر این متن قرآن است و نازل شده از جانب خدا، چرا باید مسلمانان و رسول خدا برخلاف آن عمل کنند؟! تاکنون ادعا می شد که این آیه، قرائتش منسوخ شده ولی حکمش باقی است! اکنون چه شده که ناقل اصلی می پذیرد که حکمش نیز با عمل پیامبر (ص) و اصحابش منسوخ شده است؟!

رابعاً. متن گزارش یادشده مبنی بر عدم رضایت پیامبر خدا (ص) در خصوص کتابت این متن، در سایر کتب اهل سنت نیز گزارش شده است. برای نمونه مراجعه شود به: أضواء البیان، الشنقیطی، ج ۵، ص ۳۷۰. تهذیب الکمال، المزی، ج ۲۴، ص ۱۳۰. تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، ج ۵۰، ص ۳۶. السنن الکبری، النسائی، ج ۴، ص ۲۷۰. مسند احمد، الامام احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۱۸۳. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۵، ص ۴۱۸. المستدرک، الحاکم النیسابوری، ج ۴، ص ۳۶۰. حاکم نیشابوری پس از نقل روایت، نوشته است: «هذا حدیث صحیح الاسناد و لم یخرجاه: این حدیثی با سند صحیح است و البته در صحیح مسلم و صحیح بخاری نقل نشده است».

در برخی روایات نیز صرفاً خبر پرهیز و استتکاف پیامبر (ص) از برآوردن خواست راوی مبنی بر نوشتن آیه رجم، داده شده که تردید در چرایی عدم کتابت آیه

را همچنان باقی می‌گذارد. شاید برخلاف تصور راوی، این متن آیه قرآن نبوده که پیامبر از نوشتن آن پرهیز کرده است.^۱

خامساً. احتمال این است که این متن، مربوط به متن موجود تورات در زمان پیامبر خدا(ص) باشد که یکی از عالمان یهودی در قضیه تحکیم یهودیان در مورد زنای محصنه دو یهودی، نزد پیامبر خدا(ص) آمدند و ایشان از یکی از علمای یهود خواست تا حکم رایج یهودیان را گزارش کند و او گواهی داد که چنین حکم و متنی در تورات موجود وجود دارد.^۲

بنابراین می‌توان این نکته را محتمل دانست که در گزارش راویان حدیث از قول پیامبر خدا(ص) اشتباهی در تشخیص بین آیه تورات و آیه قرآن پدید آمده است و اگر نامی از آیه رجم در بیان پیامبر خدا(ص) برده شده، مربوط به آیه موردنظر در تورات موجود در عصر پیامبر بوده است.

سادساً. در برخی متون نیز به صورت مطلق، این عبارت را از قول رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند که سخنی از نزول وحی یا آیه قرآن بودن متن «الشیخ و الشیخة...» در آن نیست. یعنی این متن، سخنی از رسول خدا و روایتی از روایات نقل شده از ایشان است.^۳

دوم. ادعا می‌کنند که آیه رجم، ناسخ آیه جلد (فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة. نور، ۲) است. تنها اتفاقی که افتاده، این است که قرائت آن نسخ شده ولی حکم آن

۱. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۵، ص ۴۳۰. همان، ج ۲، ص ۵۷۹. الدر المنثور، جلال الدین السیوطی، ج ۵، ص ۱۸۰.

۲. جامع البیان، ابن جریر الطبری، ج ۶، ص ۳۳۱. صحیح ابن حبان، ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۸ تا ۲۸۱.

۳. سنن الدارمی، عبدالله بن بهرام الدارمی، ج ۲، ص ۱۷۹. تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، ج ۵۰، ص ۳۵. أسد الغابة، ابن الأثیر، ج ۵، ص ۵۰۵. الاصابة، ابن حجر، ج ۸، ص ۲۳۸. کشف الخفاء، العجلونی، ج ۲، ص ۱۷. المعجم الكبير، الطبرانی، ج ۲۴، ص ۳۵۰.

باقی است. این درحالی است که مفاد آیه ادعایی، رجم زناکاری است که شیخ و شیخه باشد، خواه محصن باشد یا نباشد و از زناکار محصنه‌ای که شاب یا شابه (جوان و غیرکهن سال) باشد، قاصر است و شامل حال آنان نمی‌شود. در صورتی که مقصود مدعی اثبات رجم آنان نیز بوده و هست.

در اصطلاح فقهی به این گونه موارد گفته می‌شود: دلیل ارائه شده، اخص از مدعا است و مدعای استدلال‌کننده اعم از دلیل است.

از طرفی این مطلب نیز ثابت است که عملاً شیخ و شیخه‌ای که محصن نباشند را نیز رجم نمی‌کنند! پس از این جهت دلیل ارائه شده، اعم از مدعا است و تنها بخشی از مدعای استدلال‌کننده را اثبات می‌کند و در بخش دیگر، فراتر از ادعای او می‌رود! بنابراین، دلیل یادشده، در همان مورد خاص نیز گزینه‌ای ناقص است، چرا که باید مشروط به شرط احصان گردد. یعنی آیه ادعایی، تنها شامل شیخ و شیخه‌ای که محصن و محصنه باشند می‌گردد.

سوم. چگونه است که ادعای بقای حکم می‌کنند درحالی که حکم آن نیز در عمل و فتوای مدافعان آیه ادعایی نقض شده و منسوخ شمرده شده است؟! یعنی درحالی که مفاد این آیه هنوز به اثبات نرسیده، در مورد شیخ و شیخه‌ای که محصن و محصنه نیستند، منتفی و منسوخ شده است. پس سیره پیامبر (ص) و اصحاب او و گفتار ایشان (طبق نقل راویان اصلی آیه رجم) ناسخ آیه رجمی است که بنا بود خودش ناسخ آیه جلد باشد ولی عملاً در مورد شیخ و شیخه غیر محصن، توسط همان آیه‌ای منسوخ شده است که ادعای منسوخ شدن آن با آیه رجم را داشتند، و این برخلاف فرض مدافعان است (هذا خلف).

چهارم. پرسش عمده‌ای که از سوی منتقدان آیه ادعایی مطرح شده این است که چرا دومین خلیفه پیامبر، از نگارش آن در قرآن واهمه داشت؟ چند نکته در این مورد وجود دارد:

اولاً. چرا از اتهام افزودن به قرآن پرهیز کرد؟! کسی که علم و یقین به وجود این آیه در قرآن داشته و آنرا در حضور اصحاب پیامبر(ص) و سایر مردم گزارش کرده است، چرا باید از اقدام به حق (نوشتن آیه‌ای که می‌گوید: آنرا در قرآن دیده و قرائت کرده) پروا کند و ننویسد؟!^۱

ثانیاً. آیا جناب عمر بن خطاب نیز به «تقیه» به‌عنوان حکمی از احکام الهی شریعت محمدی(ص) اعتقاد داشته و به آن عمل کرده است؟! آیا مدافعان این آیه از اهل سنت، قبول می‌کنند که ایشان تقیه کرده است و به‌خاطر تقیه، همان‌گونه که خود احتمال داده است، متن حکم آشکار قرآنی را در معرض فراموشی قرار داده است؟!^۲

ثالثاً. حتی در برخی از گزارش‌های سخنان جناب ایشان، یا دفاعیات مدافعان آیه رجم، سخن از نگارش آن در حاشیه قرآن است.^۳

چرا باید این آیه ادعایی، در متن قرآن نوشته نشود و عملاً به آنجا بینجامد که خوف از فراموشی و انکار آن توسط مسلمین و گمراهی آنان با ترک حکم واجب الهی که در متن روایات گزارش شده، تحقق پیدا کند؟!^۱

۱. فکان مما انزل الله آیه الرجم فقرأناها و عقلناها و وعیناها، صحیح البخاری، البخاری، ج ۸، ص ۲۶. صحیح مسلم، مسلم النیسابوری، ج ۵، ص ۱۱۶. سنن ابی داود، ابن الأشعث السجستانی، ج ۲، ص ۳۴۳. «فإنا قد قرأناها»، کتاب الموطأ، الامام مالک، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲. لولاً أن يقول الناس زاد عمر فی کتاب الله لکتبت آیه الرجم. صحیح البخاری، البخاری، ج ۸، ص ۱۱۲ و ۱۱۳. السنن الکبری، البیهقی، ج ۸، ص ۲۱۳. کتاب الموطأ، الامام مالک، ج ۲، ص ۸۲۴. سنن ابی داود، ابن الأشعث السجستانی، ج ۲، ص ۳۴۳. و ...

۳. شرح مسند ابی حنیفه، ملا علی القاری، ص ۳۵۸. الاحکام، الآمدی، ج ۳، ص ۱۵۴.

رابعاً. آیا وجود همهٔ ابهامات یادشده، دلیل تردید راوی اصلی آیهٔ رجم در قرآنی بودن آیهٔ ادعایی و عدم افزودن آن به قرآن نبوده و نیست؟!

پنجم. بسیاری از مشاهیر فقهای شیعه و برخی از فقهای اهل سنت ادعای وجود آیهٔ رجم را مساوی با قبول تحریف قرآن و از نوع تحریف به نقیصه می‌دانند. گرچه مدافعان بسیار فراوان آن، با داعیهٔ نسخ قرائت و تلاوت و بقای حکم، به میدان آمده‌اند و این مورد را از قبیل نسخ قرآن با قرآن شمرده‌اند، ولی مخالفان نیز با رد ادعای قرآنی بودن متن یادشده (مبتنی بر اشکالات پیش گفته) احتمالات گوناگونی را مطرح کرده‌اند:

اولاً. برفرض صحت روایاتی که این آیه را ادعا کرده‌اند، روایات یادشده به حد تواتر نرسیده‌اند و خبر واحد (غیرمتواتر) هم نمی‌تواند اثبات‌کنندهٔ وجود آیه‌ای در قرآن باشد.^۲

نهایت ادعای این احتمال، چیزی جز اثبات روایتی از پیامبر خدا(ص) نمی‌تواند باشد. بنابراین باید آن را به منزلهٔ «حکم الهی» که از طریق روایات به اثبات رسیده، در نظر گرفت. البته در بهترین حالت می‌توان آن را به عنوان «حدیث قدسی» شناخت که ناشی از وحی (ما أنزل الله) باشد ولی از نوع «وحی غیرقرآنی» به شمار آید.^۳

ثانیاً. عالمانی چون فخر رازی و آمدی، در گزارش‌های خود از کسانی یاد کرده‌اند که مبتنی بر روایتی که می‌گوید: «عمر بن خطاب گفته است: آن را در حاشیهٔ مصحف

۱. فأخشی ان طال بالناس زمان أن يقول قائل و الله ما نجد آية الرجم فی کتاب الله فیضلوا بترك فريضة أنزلها الله. صحيح البخاری، البخاری، ج ۸، ص ۲۶. صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، ج ۵، ص ۱۱۶. و...

۲. لأن هذه الأخبار ورودها من طريق الأحاد فغير جائز إثبات القرآن بها. الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۵۵. المحصول، الرازی، ج ۳، ص ۳۴۸.

۳. و احتمال أن يكون المراد آية من حكم الله و مما أنزله الله و إن لم يكن من القرآن. الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۵۶.

می نوشتیم» به برداشتی دیگر رسیده‌اند. آنان با استدلال به اینکه اگر جزو قرآن بود، نمی‌گفت در حاشیه قرآن می‌نوشتیم، بلکه آن‌را در متن قرآن می‌نوشت، نتیجه گرفته‌اند که متن ادعایی، آیه قرآن نیست.

البته هر دو عالم یادشده به این استدلال پاسخ داده‌اند که ممکن است بیان جناب عمرین خطاب ناظر به نسخ نوشتار و تلاوت آیه و بقای حکم آن بوده و چیزی که نوشتار و تلاوتش نسخ شده باشد، نباید در متن قرآن نوشته شود، هر چند قرآنی بودن آن به خاطر بقای حکم، ثابت شده است.^۱

ثالثاً. در کتاب «جامع البیان، ابن جریر الطبری، ج ۶، ص ۳۳۱ و ۳۳۲» تصریح کرده است: «پس از اقرار عالم یهود در حضور پیامبر(ص) به وجود این آیه در تورات، اهل تفسیر دچار اختلاف شده‌اند که آیا در صورت مراجعه مجدد یهودیان اهل ذمه و معاهد، به قضات و حاکمان اسلامی، آیا آنان هم مختارند که مبتنی بر همین آیه تورات، حکم کنند یا اساساً این آیه منسوخ شده است؟ برخی گفته‌اند که آن آیه اکنون نیز ثابت و معتبر است و چیزی آن را نسخ نکرده است و حاکمان هر زمانی می‌توانند مبتنی بر آن حکم کنند».^۲

۱. و لقائل أن يقول لما نسخ الله تعالى تلاوته و حکم یاخراجه من المصحف کفی ذلك فی صحة قول عمر رضی الله عنه و لم یلزم منه القطع بأنه لم یکن البتة قرآناً، المحصول، الرازی، ج ۳، ص ۳۴۸. الاحکام، الأمدی، ج ۳، ص ۱۵۴: غایة قول عمر الدلالة علی إخراج ذلك عن المصحف و القرآن لنسخ تلاوته، و لیس فیہ دلالة علی أنه لم یکن قرآناً.

۲. فقال له النبی ص: أنشدک بالله و بالتوراة التي أنزلها علی موسى يوم طور سیناء ما تجد فی التوراة؟ فجعل یروغ و النبی ص ینشد بالله و بالتوراة التي أنزلها علی موسى يوم طور سیناء، حتی قال: یا أباالقاسم «الشیخ و الشیخة إذا زینا فارجموهما البتة»... ثم اختلف أهل التأویل فی حکم هذه الآية هل هو ثابت الیوم و هل للحکام من الخيار فی الحکم و النظر بین أهل الذمة و العهد إذا احتکموا إلیهم، مثل الذی جعل لنبیه ص، فی هذه الآية، أم ذلك منسوخ؟ فقال بعضهم: ذلك ثابت الیوم لم ینسخه شیء، و للحکام من الخيار فی کل دهر بهذه الآية مثل ما جعله الله لرسوله ص.

بنابراین، ابن جریر طبری به گروهی از مفسران نسبت می‌دهد که آنان این آیه را از آیات تورات می‌دانند که به‌خاطر اعتماد پیامبر خدا(ص) به آن، همچنان حکمش باقی است و قضاوت و حکام مسلمان نیز می‌توانند درمورد یهودیانی که معاهد و اهل ذمه‌اند و برای قضاوت به آنان مراجعه می‌کنند، همچنان این حکم را جاری کنند.

پس این آیه قرآن نیست و آیه تورات است. ظاهر کلام ابن جریر طبری این است که درمورد یهودیان حکم آن باقی مانده است و ارتباطی به مسلمانان ندارد.

رابعاً. برخی از فقها و مفسران نیز به‌خاطر مخالفت این روایات با متن قرآن، آن‌ها را غیرقابل اعتماد دانسته‌اند، چرا که روایات متواتره به لزوم طرد روایات مخالف قرآن، حکم کرده‌اند و این مسئله به‌عنوان ملاک و معیار شناسایی صحت یا عدم صحت روایات در بحث‌های اصولی پذیرفته شده است. این مطلب را به امید خدا در بحث نسخ، پی خواهیم گرفت.^۱

تاکنون درمورد مشهورترین متن مورد ادعا از آیه رجم، نکاتی را بیان کردم و اکنون به یکی از متون ادعایی درمورد آیه یادشده می‌پردازم تا بیشتر با انتقادات موجود آشنا شویم:

در برخی متون نقل شده از آیه ادعایی رجم، این‌گونه آمده است: «الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة: زن و مرد کهن‌سال را حتماً رجم کنید!». البته در ذیل آن با عناوین: «بما قضیا من الشهوة» یا «من اللذة» و برخی افزودنی‌های دیگر نیز مواجه می‌شویم.^۲

۱. و غیر خفی أن القول بنسخ التلاوة، بعینه القول بالتحریف و الاسقاط، البیان فی تفسیر القرآن (السید الخوئی، ص ۲۰۵). فالحق ان روایات التحریف المروية من طرق الفريقين و كذا الروایات المروية فی نسخ تلاوة بعض الآيات القرآنية، مخالفة للكتاب مخالفة قطعية. تفسیر المیزان، السید الطباطبائی، ج ۱۲، ص ۱۱۷.

۲. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۲۶. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۱۹۵. وسائل الشیعة (الاسلامیه)، حر عاملی، ج ۱۵، ص ۶۱۰. بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۷۶، ص ۳۷. جامع

درخصوص این متن به چند نکته مهم اشاره می‌شود:

یکم. باکمال تأسف در این متن ادعایی هیچ تصریحی به زنا نشده و بدون هرگونه مقدمه‌ای می‌گوید: زن و مرد کهن‌سال را رجم کنید! گویی کهن‌سالی به تنهایی یک جرم نابخشودنی است که باید کهن‌سالان را سنگسار کرد (با تلقی رایج از معنی رجم) خواه جرمی مرتکب شده باشند یا نشده باشند!

مرحوم سیدعبدالله شبر در تفسیر خود بر قرآن، به این نکته اشاره کرده است.^۱

دوم. در این متن، علاوه بر چند اشکالی که به متن قبلی وارد بود، اشکال ادبی نیز وارد شده است که به چه دلیل باید لفظ «فاء» بر سر کلمه «ارجموهما» (فارجموهما) آمده باشد.

نمی‌توان در پاسخ گفت که همین اتفاق در مورد «الزانیة و الزانی» افتاده است و در آیه جلد (الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة) لفظ «فاء» بر سر «اجلدوهما» وارد شده است، چرا که در آیه جلد، حکم را تعلیق بر وصف «زنا» کرده است و مفاد آن درحقیقت به جمله‌ای شرطیه تحویل می‌شود که: «اذا زنی الرجل او المرأة، فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة: هرگاه مرد یا زنی زنا کنند، هر کدامشان را

أحادیث الشیعة، سید بروجردی، ج ۲، ص ۳۸۶. تفسیر نور الثقلین، الشیخ الحویزی، ج ۳، ص ۵۶۹. تقریرات الحدود و التعزیرات (تقریر بحث الغلایگانی، لمقدس)، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲. تفسیر المیزان، السید الطباطبائی، ج ۱۲، ص ۱۱۳. تفسیر شبر، سید عبدالله شبر، ص ۱۴. المجموع، محیی‌الدین النووی، ج ۲۰، ص ۷ و ۸. المحلی، ابن حزم، ج ۱۱، ص ۲۳۷. سبل السلام، محمد بن اسماعیل الکحلانی، ج ۴، ص ۸. فتح الباری، ابن حجر، ج ۱۲، ص ۱۲۷. صحیح ابن حبان، ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۵. الاستذکار، ابن عبد البر، ج ۷، ص ۴۸۷ و ۴۸۸. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۲، ص ۵۷۹. کنز العمال، المتقی الهندی، ج ۵، ص ۴۱۸. تفسیر الثعالبی، الثعالبی، ج ۲، ص ۱۹۰. و ...

۱. تفسیر شبر، سید عبدالله شبر، ص ۱۵: و یا للعجب کیف رضی هؤلاء المحدثون لمجد القرآن و کرامته أن یلقى هذا الحکم الشدید علی الشیخ و الشیخة بدون أن یدکر السبب و هو زناهما أقللاً فضلاً عن شرط الاحصان.

یکصد تازیانه بزنید» و لفظ «فاء» بر سر جزاء شرط (اجلدوا) وارد می‌شود و این منطبق با قواعد ادبیات عرب است. ولی در این متن ادعایی حکم به وصف (شیخوخه) تعلیق نشده است تا مجوزی برای ورود فاء بر سر «ارجموهما» باشد. مگر آنکه کسی مدعی شود که وصف شیخوخت خودش شرط و مجوز برای رجم است! مرحوم سیدعبدالله شبر، همین مطلب را نیز دلیل بر دروغ بودن روایت می‌داند.^۱

سوم. باکمال تأسف این متن از طریق کتب معتبره روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است. بنابراین نه می‌توان آن را نادیده گرفت و نه می‌توان اشکالات بنیادینی را که متوجه آن است، مورد بی‌توجهی قرار داد.

این بن‌بست در متون روایی، تا آنجا جدی بوده که مرحوم بخاری در کتاب «صحیح بخاری» با اینکه روایات موردنظر درخصوص آیه رجم را آورده است، ولی هیچ یادی از متن آیه رجم نکرده است.

یادآوری این نکته لازم است که برخی روایات، دربردارنده متن آیه ادعایی بوده است ولی در نقل همان روایات از سوی مرحوم محمدبن‌اسماعیل بخاری، آن بخش از روایت که شامل گزارش متن آیه ادعایی بوده، حذف شده است و هیچ نقلی در کتاب صحیح بخاری نیست که گزارشی از متن آیه ادعایی را در خود داشته باشد و این درحالی است که همان روایات در نقل سایر کتب روایی معتبر اهل سنت، مثل: سنن ابن‌ماجه، مسند احمد، سنن نسائی، سنن بیهقی و سنن دارمی و سایر کتب روایی اهل سنت، مشتمل بر متن آیه ادعایی نیز هست!

۱. و لکننا نقول ما وجه دخول الفاء فی قوله «فارجموهما» و لیس هناك ما یصح دخولها من شرط أو نحوه لا ظاهر و لا علی وجه یصح تقدیره و إنما دخلت الفاء علی الخبر فی قوله تعالی فی سورة النور «والزانیة و الزانی فاجلدوا» لأن کلمة «اجلدوا» بمنزلة الجزاء لصفة الزنی فی المبتدأ. و الزنی بمنزلة الشرط. و لیس الرجم جزاءا للشیخوخة و لا للشیخوخة سببا له. نعم الوجه فی دخول الفاء هو الدلالة علی کذب الروایة. تفسیر شبر، سیدعبدالله شبر، ص ۱۵.

این مطلب سبب جلب توجه برخی عالمان اهل سنت به احتمال عمدی بودن حذف بخش مربوط به نقل متن آیه رجم از سوی مرحوم بخاری شده است.^۱

جالب است که مرحوم بخاری پس از این حذف عمدی، عبارتی آورده است که به احتمال قوی جزو روایت نیست و برداشت او از روایت یا روایات مربوطه است.^۲

همین داستان در مورد صحیح مسلم که دومین کتاب معتبر روایی اهل سنت است، عیناً تکرار شده است.^۳ یعنی او هم به ناقص و ناقض بودن متون گزارش شده نسبت به ادعای مدافعان آیه رجم باور داشته و به همین دلیل از گزارش متون ادعایی در مورد آیه، پرهیز کرده است.

حال باید پرسید که چرا در معتبرترین کتاب‌های روایی اهل سنت، این عبارات و متون آیه ادعایی حذف می‌شوند و با نقل به معنی، مضمونی درست و به دور از اشکالات پیش گفته، جایگزین می‌گردند؟! آیا توجه محدثان بزرگ اهل سنت و معتبرترین آنان در نقل حدیث، به اشکالات منطقی متون ادعایی، سبب این حذف عمدی نشده است؟!

بیش از این نباید خود را گرفتار آیه ادعایی رجم کنیم. هر چند ادعای اتفاق مسلمین بر صحت ادعای وجود آیه رجم در قرآن (به استثنای خوارج) هم شده است. اجمالاً دانستیم که هیچ متن قابل دفاعی برای آیه ادعایی وجود ندارد و مهم‌تر از همه آن است که معتبرترین روایات آیه رجم، به نقض و نسخ حکم ادعایی آن با سنت

۱. أضواء البيان، الشنقيطي، ج ۵، ص ۳۶۶ تا ۳۷۰. فتح الباری، ابن حجر، ج ۱۲، ص ۱۲۷: فسقط من رواية البخاری من قوله: و قد قرأناها إلى قوله: البتة، و لعل البخاری هو الذی حذف ذلك عمداً.

۲. و الرجم فی کتاب الله حق علی من زنی إذا أحصن من الرجال و النساء إذا قامت البینه أو كان الجبل أو الاعتراف، صحیح البخاری، البخاری، ج ۸، ص ۲۶.

۳. صحیح مسلم، مسلم النیسابوری، ج ۵، ص ۱۱۶.

پیامبر(ص) و سیره متشرعه و اصحاب پیامبر در مورد زناى غیر محصنه شیخ و شیخه و زناى محصنه شاب و شابه، اقرار کرده‌اند و این حکم ادعایی را منسوخ دانسته‌اند!

اما بحث‌های مفصل فقیهان و مفسران در خصوص این آیه ادعایی، میزان و معیاری به دست می‌دهد که بدانیم اندیشه رایج اسلامی تاچه اندازه گرفتار ناهماهنگی و آشفتگی است که عالمان شریعت، حاضر شده‌اند برای اثبات یک حکم فقهی تا آنجا پیش بروند که اعتبار قرآن را زیر سؤال ببرند!

این همان دردی است که سالیان سال در حوزه اندیشه دینی و شرعی، متدینان و متشرعان را گرفتار کرده و بیماری خطرناک و مسری تحریف شریعت را به همه جا سرایت داده است.

جای بحث‌های کلامی را که باید همچون اصولی برای فقه و حتی اصول فقه باشد، در حد تابعی از احکام فقهی پایین آورده است. مثلاً در همین موضوع، برای اثبات قرآنی بودن حکم رجم، حاضر است تا ادعای تحریف قرآن به نقیصه پیش برود. یعنی زمام بحث کلامی تحریف یا عدم تحریف قرآن، به دست بحث فقهی اثبات یا عدم اثبات حکم رجم در قرآن داده می‌شود و این برداشت را القا می‌کند که این فقه و احکام فرعی شریعت است که باورهای اصلی دینی و شرعی ما را تعیین می‌کند و در حالی که بدون تردید، باید باورهای اصلی ما، تعیین‌کننده احکام فرعی شریعت باشند.

تردید در این مسئله همچون تردید در لزوم تبعیت فروع از اصول است و فرد مردد لابد در این اندیشه است که می‌توان به لزوم تبعیت اصول از فروع اندیشید!

باکمال تأسف باید اعتراف کرد که مخروط ترتیبی شریعت از حالت طبیعی: ۱. عقاید؛ ۲. اخلاق؛ ۳. احکام؛ همچون پوستینی وارونه به: ۱. احکام؛ ۲. اخلاق؛ ۳.

عقاید؛ تبدیل شده و حساسیتی که درخصوص نقض احکام فرعی شریعت نشان داده می‌شود، نسبت به اخلاقیات شریعت و یا اعتقادات آن هرگز دیده نمی‌شود.

کافی است که کسی خلاف شرعی مرتکب شود، بلافاصله از سوی برخی متشرعان با بداخلاقی تمام، او را تفسیق و سپس تکفیر می‌کنند و در این، اندیشه نمی‌کنند که زیرپا گذاشتن یکی از فروع شریعت، مجوزی برای نقض اصول اخلاقی و اعتقادی از سوی مدعیان دفاع از شریعت نمی‌دهد.

مطلب مهم دیگری که به آن می‌رسیم، بحث ناهماهنگی و آشفتگی در اندیشهٔ عالمان دین و شریعت محمدی (ص) است. نکته‌ای اصولی و اساسی که باید در بحثی اختصاصی به آن پرداخت. چرا پس از نزدیک به هزار و چهارصد سال، باید شاهد ناهماهنگی بین بخش‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام شریعت باشیم و گاه‌وبیگاه که یک حکم فرعی مورد پرسش قرار می‌گیرد، تمامی اندیشه را برای دفاع از یک امر فرعی با خطر مواجه کنیم؟!

مگر امیر مؤمنان بر این اصل عقلانی تأکید نورزیده است که: «شر الکلام ما نقض بعضه بعضا: بدترین سخن‌ها آن است که بعضی از آن بعض دیگر را نقض کند». چرا ما به تناقض‌های موجود بین برخی روایات نقل‌شده یا برخی رویکردهای رایج، اعتراف نمی‌کنیم و با ملاک عدم تناقض آن‌ها را نمی‌سنجیم؟! جالب است که در همان حال، انتظار داریم که در تعاطی و تقابل اندیشه‌ها، همچنان پیروز میدان باشیم و قلب و عقل آدمیان را تسخیر کنیم!

مگر خدای رحمان از پیروان قرآن و شریعت محمدی (ص) پیروی از «أحسن القول» را پس از استماع همهٔ اندیشه‌ها (شنیدن به قصد تفهم و تفکر) نخواست است؟ و مگر «أحسن القول» در مقابل «شر القول» قرار ندارد، پس چرا باید جایگاه اندیشهٔ اسلام و شریعت محمدی (ص) را از «أحسن القول» به «شر القول» تنزل دهیم و

اندیشه‌ای ناهماهنگ و گاه متناقض را بپذیریم و خیال کنیم که با پنهان شدن زیر عنوان تعبد، می‌توان از مسئولیت عقلی و شرعی خود شانه خالی کنیم؟!

اگر خدای رحمان به عالمان هشدار نداده بود که: «و لو كان من عند غير الله، لوجدوا فيه اختلافا كثيرا: اگر این قرآن از جانب غیر خدا می‌بود، هرآینه در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند» شاید انتظار این اما و اگرها در مورد یک آیه ادعایی را می‌توانستیم طبیعی بدانیم و پراکنده‌گویی‌های ناهماهنگ را می‌توانستیم توجیه کنیم، ولی این کلام الهی راه را بر این مجادلات غیرطبیعی بسته است.

اگر فقط این کلام الهی را آویزه گوش خود می‌کردیم که: «و لا تقف ما لیس لک به علم: از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی نکن»، هیچ‌گاه شریعت محمدی را به گونه‌ای تفسیر نمی‌کردیم که با یافته‌های علمی، در تناقض باشد. نباید به گونه‌ای اظهار نظر کنیم که راه را بر خود بسته ببینیم و مجبور به توجیهاات بی‌مبنایی شویم که منجر به تحقیر عقل و علم بشری گردد.

ن باید به تصوراتی پردازیم و روی آوریم که مسیر تقابل علم با دین و شریعت را می‌پیماید. نباید از دانش سایر افراد و مجامع بشری خود را بی‌نیاز بدانیم و برخلاف توصیه پیامبر خدا(ص) که علم‌آموزی را در دورترین نقطه شناخته شده آن روزگار، یعنی چین، ترغیب می‌کرد، رفتار کنیم. نباید با عناوین جعلی علم کفار و دانش غربی یا شرقی، بهره‌گیری از علم سایر آدمیان را منفور و ناپسند جلوه دهیم و خودخواهانه، راه تعالی و رشد را بر جامعه اسلامی ببندیم.

دیرزمانی است که در علم فقه و خصوصاً در احکام امضایی آن، بی‌توجهی به تجارب بشری و رویکردهای معقول عقلا، رواج پیدا کرده است.

توصیه امیر مؤمنان علی بن ابی طالب(ع) به ما هشدار می‌دهد که: «أعقل الناس، من جمع علم الناس إلی علمه: عاقل‌ترین مردم، کسی است که دانش دیگران را به دانش

خود بیفزاید» و همه می‌دانیم که درخصوص بهره‌بردن از تجارب بشری و عبرت‌گیری از سرنوشت آنان، میراث گران‌بهایی از توصیه‌های شریعت محمدی (ص) به ما رسیده است. آیا ما به این میراث عظیم، اعتنا کرده‌ایم؟!

به اصل بحث برگردیم و بینیم برای اثبات این حکم فرعی شرعی، چه رویکردهایی از سوی متولیان و عالمان شریعت گزارش شده است.

بحث نسخ در قرآن از جمله بحث‌های مهمی است که در علم اصول فقه به آن توجه شده و مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به ادعایی که در مورد نسخ آیه دوم سوره نور (آیه جلد) توسط آیه رجم شده است، اکنون باید به این بحث پردازیم.

نسخ

معنی و مفهوم واژه نسخ

بحث نسخ را با کلامی آشکار از قرآن آغاز می‌کنم که می‌گوید: «ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها، ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر: هرچه را نسخ کنیم یا نادیده انگاشته و به تأخیر اندازیم، بهتر از آن یا همتای آن را می‌آوریم، آیا نمی‌دانی که خدا بر هر چیزی توانا است؟!»^۱

مفهوم واژه نسخ، آن‌گونه که از استعمالات گوناگون این ماده (ن. س. خ) در کلام عرب استفاده می‌شود به معنی ترکیبی: «برکندن یک پدیده و جایگزین کردن پدیده دیگر» است. یعنی هم معنای ازاله (برکندن) را می‌دهد و هم معنای جایگزین کردن (قائم مقامه).

این مفهوم ترکیبی و دویخی (برکندن و جایگزین کردن)، در برخی استعمالات این واژه در زبان عرب، گاه در یک بخش ترکیب، بیشتر متجلی شده و بخش دیگر، کمی مخفی می‌ماند و گاه با تأکید و دقت در مفهوم ترکیبی و دویخی ابراز می‌شود.

به همین دلیل نمی توان سخن از نسخ به میان آورد، اما دوگانه شناخته شده نسخ و منسوخ را مورد توجه قرار نداد. پس نسخ را با ناسخ و منسوخ می توان واقعیت بخشید.^۱

در آیه ای دیگر می خوانیم: «هرگاه آیه ای را جایگزین آیه ای قرار دادیم، در حالی که خدا به آنچه نازل می کند آگاه تر است، آنان گفتند: تو به خدا نسبت دروغ می دهی! بلکه اکثر آنان دانا نیستند».^۲

در این آیه نیز از جایگزینی آیه ای به جای آیه ای دیگر، خبر داده است. گرچه با جمله شرطیه (اذا بدلنا) این سخن الهی آغاز شده است، ولی واژه «اذا» از نوع ظرف زمانی است که مظروف خود را متحقق الوقوع قرار می دهد. بنابراین آیه یادشده، به تأیید جایگزینی برخی آیات و وقوع آن در قرآن، اقرار می کند.

اینکه انگیزه نسخ چیست و آیا تغییر مصلحت یا انتفای مصلحت یا مصلحت برتر، موجب این جابه جایی می شود، چیزی است که دیدگاه ها و استدلال های متفاوت و موارد خاص تحقق نسخ، باید دلیل و علت آن را تبیین کرده و نشان بدهد.

سید مرتضی در کتاب اصولی خود «الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۴۱۴» آورده است: «تکلیف و احکام تکلیفی بر دو گونه است: یکی استمرار و ثبات دارد و دیگری غیراستمراری و متغیر است. تکلیفی که متغیر و بدون استمرار است، راهی برای نسخ در آن نیست (و نسخ در آن، بی معنی است). حکم ثابت و مستمر نیز بر دو گونه است: یکی آنکه از همان راهی که استمرارش به اثبات رسیده، نهایتی هم برایش در نظر گرفته شده است، که بازهم نسخ در آن معنا ندارد. نوع دیگر آن است که از

۱. تاج العروس، زبیدی، ج ۴، ص ۳۱۹. الصحاح، جوهری، ج ۱، ص ۴۳۳. لسان العرب، ابن منظور، ج ۳، ص ۶۱. مجمع البحرین، الشیخ الطریحی، ج ۴، ص ۳۰۲ تا ۳۰۴.
 ۲. و إذا بدلنا آیه مکان آیه و الله أعلم بما ینزل قالوا إنما أنت مفتر، بل اکثرهم لا یعلمون. نحل، ۱۰۱.

نص یا قرائن موجوده استمرارش فهمیده می‌شود و پایان یافتن آن به دستور دیگری نیاز دارد. خود آن امر دیگر نیز بر دو قسم است: یکی آن که دلیل پایان یافتن آن عقلی باشد، مثل ناتوانی و داشتن عذر، که در این مورد هم نسخ بی‌معنی است. گونه دیگر آن که دلیل شرعی باشد، که نسخ به این گونه آخر اختصاص می‌یابد.^۱

پس می‌توان دریافت که در احکام متغیر یا موقت یا مبتنی بر هدف خاص یا در قیود عامه، مثل اضطرار، اجبار و اکراه، اساساً نمی‌توان از نسخ سخنی به میان آورد.

از طرفی باید تفاوت نسخ با تخصیص یا تقیید را به یاد داشته باشیم، چرا که عدم بقای منسوخ و بقای عمومیت برای عام و اطلاق برای مطلق، حتی پس از تخصیص و تقیید، آشکارا به تفاوت آن‌ها گواهی می‌دهد. تنها اتفاقی که در بحث عام و خاص می‌افتد، تنگ‌تر شدن دایره عموم آن است و در بحث مطلق و مقید، تنگ‌تر شدن دایره اطلاق است و به عبارت دیگر، همان حکم پیشین با گستره کمتر، باقی می‌ماند. اما در نسخ، باید حکم پیشین منتفی شود و حکم نوین به جای آن بنشیند.

بنابراین لفظ عامی که دچار تخصیص شده، در غیر مصداق خاص، همچنان حکم آن دلالت بر عموم می‌کند (گرچه از گستره آن کاسته شده است) و حضور و تأثیرش بر افراد زیادی باقی می‌ماند.

در اطلاق نیز حکم بر تمامی افرادی که مقید به آن قید باشند (اگر قید مُدخِل باشد) یا تمامی افرادی که فاقد آن قید باشند (اگر قید مُخرج باشد)، نافذ می‌ماند. اما

۱. و التکلیف علی ضربین: أحدهما مستمر، و الآخر لا یستمر. فما لا یستمر لا یدخل النسخ فیہ. والمستمر علی ضربین: أحدهما ان یشکل الطریق الذی به یعلم ثباته و استمراره، به یعلم زواله عند غایة، و لامدخل للنسخ فی ذلک. و الضرب الثانی یعلم بالنص أو بقرائنه استمراره، و یشکل فی معرفة زواله إلی أمر سواه، و ذلک علی ضربین: أحدهما أن یشکل ما علم زواله به یعلم عقلاً کالعجز و التعذر، و لامدخل للنسخ-أيضا- فی ذلک. و القسم الآخر یعلم زواله بدلیل شرعی، و النسخ یدخل فی هذا الوجه خاصة.

در نسخ، حکمی که منسوخ می‌شود کاملاً منتفی می‌گردد و حکم دیگری (ناسخ) جایگزین آن می‌شود. البته حکم جایگزین از نظر ارزش‌گذاری، می‌تواند برتر از حکم منسوخ باشد و یا همتای آن باشد (نات بخیر منها او مثلاً).

به نظر می‌رسد که اختلاف نظر فوق‌العاده‌ای که در چند و چون نسخ، بین عالمان اسلامی وجود دارد، بیشتر ناشی از تفاوت‌های نظری آنان در اطلاق مفهوم نسخ باشد. برخی نام نسخ را بر موردی اطلاق کرده‌اند که دیگران آن مورد را مصداق تخصیص یا تقیید قرار داده‌اند و اگر از نفی نسخ، سخنی به میان آمده است، به‌خاطر اختلاف در معنا و مفهوم واژه نسخ بوده و این اختلاف، عملاً نزاع آنان را صغروی می‌کند.

مثلاً سید مرتضی علم‌الهدی از فقیهان شیعه، چنین اظهار کرده است: «علمای اسلام در این باره اختلاف نظر دارند. گروهی افزودن بر حکم را در صورتی که حکم پیشین را تغییر دهد، نسخ می‌دانند و گروهی دیگر به هرگونه که افزایش یافته باشد، آن را نسخ نمی‌دانند، که این نظر اکثریت هم‌فکران شافعی است و ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی نیز همین نظر را پذیرفته‌اند. گروهی دیگر گفته‌اند: اگر حکم پیشین انحصاری باشد و به‌گونه‌ای که غیر خود را به حکم خلاف خودش محکوم کند، مورد افزایش یافته سبب نسخ می‌شود».^۱

در عبارتی از مصادر اهل سنت نیز می‌خوانیم: «هر افزایشی بر نص و صریح سخن، نامش نسخ نیست، گرچه ابوحنیفه (امام حنفیه) مخالفت کرده است و هر افزایشی نسبت به نص سخن را نسخ دانسته است. بلکه افزایش بر نص، بر دو قسم

۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، سید مرتضی، ج ۱، ص ۴۴۳ تا ۴۵۳: اختلف الناس فی ذلک: فذهب قوم إلى أن الزیادة إذا غیرت حکم المزید علیه کانت نسخاً. و قال آخرون: أن الزیادة علی النص لا تكون نسخاً علی کل حال، و هو مذهب أكثر أصحاب الشافعی، و إليه ذهب أبوعلی، و أبوهاشم. و قال آخرون: أن الزیادة تقتضی النسخ إذا کان المزید علیه قد دل علی أن ما عده بخلافه.

است: یکی مخالف با نص پیشین است، این از نوع نسخ است... و دومی مخالف نیست، بلکه در موردی است که حکم اولی نسبت به آن ساکت است، این نسخ نیست...^۱

دیدگاه‌های مختلف در مورد نسخ برخی آیات الأحکام قرآن

از همان سال‌های آغازینی که آیات الهی بر پیامبر خدا(ص) نازل می‌شد، بحث‌های مختلف درباره آیات قرآن نیز در میان مسلمانان پدیدار شد.

یکی از آن بحث‌ها، مربوط به احکام گوناگونی بود که در آیات می‌آمد و جایگزین احکام پیشینی می‌شد که آن‌ها نیز در آیات قرآن آمده و تأیید شده بود و یا فهم مسلمانان و مخاطبان قرآن و بیانات رسول خدا(ص) این گونه بود که حکم آیات قبلی را پایان یافته می‌دانستند و احکام قرآنی نوین را جایگزین آیات پیشین به‌شمار می‌آوردند. این فرایند را در اصطلاح آن روزگار، باعنوان «نسخ» معرفی می‌کردند و بحث‌های گوناگونی (خصوصاً پس از رحلت پیامبر خدا) در مورد چند و چون نسخ احکام قرآنی بین مسلمانان شکل گرفت.

۱. اعلم أن التحقيق: أنه ما كل زيادة على النص تكون نسخا، وإن خالف في ذلك الامام أبوحنيفة رحمه الله. بل الزيادة على النص قسمان: قسم مخالف النص المذكور قبله، وهذه الزيادة تكون نسخا على التحقيق. كزيادة تحريم الحمر الأهلية، و كل ذي ناب من السباع مثلا، على المحرمات الأربعة المذكورة في آية: «قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرما على طاعم يطعمه». لأن الحمر الأهلية و نحوها لم يسكت عن حكمه في الآية، بل مقتضى الحصر بالنفي و الإثبات في قوله «في ما أوحى إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون» صريح في إباحة الحمر الأهلية و ما ذكر معها. فكون زيادة تحريمها نسخا أمر ظاهر. و قسم لا تكون الزيادة فيه مخالفة للنص، بل تكون زيادة شيء سكت عنه النص الأول، و هذا لا يكون نسخا، بل بيان حكم شيء كان مسكوتا عنه. كتغريب الزاني البكر، و كالحكم بالشاهد، و اليمين في الأموال. فإن القرآن في الأول أوجب الجلد و سكت عما سواه، فزاد النبي حكما كان مسكوتا عنه، و هو التغريب. كما أن القرآن في الثاني فيه «فإن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان». و سكت عن حكم الشاهد و اليمين، فزاد النبي صلى الله عليه وسلم حكما كان مسكوتا عنه. و إلى هذا أشار في مراقي السعود بقوله: حكما كان مسكوتا عنه. أضواء البيان، الشنقيطي، ج ۲، ص ۴۵۰.

در برخی از این بحث‌ها، سخن از نسخ قرآن با قرآن است و در برخی دیگر، سخن از نسخ قرآن با سنت و روایات است. برخی از نظر استدلالی، امکان هرگونه نسخی را ممتنع دانسته‌اند و اکثریتی آن را ممکن شمرده‌اند. برخی پس از پذیرش امکان منطقی، آن را در عالم وقوع نیز محقق دانسته‌اند و برخی منکر تحقق آن شده‌اند. برخی بین آیات و روایات تفکیک کرده‌اند و یکی را پذیرفته و دیگری را رد کرده‌اند و برخی هر دو را پذیرفته ولی در وقوع آن اختلاف کرده‌اند. برخی درباره نسخ قرآن با سنت، فقط در مورد سنت متواتره پذیرفته‌اند و برخی در غیرمتواتر هم پذیرفته‌اند. برخی پس از پذیرش نظری، منکر وقوعش شده‌اند و برخی وقوع آن را نیز گزارش کرده‌اند!

در بررسی این همه اختلاف نظر، یک نکته اساسی را بزرگان این فن، گزارش کرده‌اند که عمده ادعاها در مورد نسخ، ناشی از عدم توجه به تفاوت معنا و مفهوم نسخ با تخصیص و تقیید است.

من در این بخش نمی‌خواهم تمامی آن بحث بسیار مهم را در این گزارش، ارائه کنم ولی به جهت ابتدای بحث حکم رجم بر بحث نسخ در قرآن، پرداختن به آن را در حد لازم و کافی، ضروری می‌دانم و گریزی از آن ندارم.

عالمان اسلامی به این نکته آگاه‌اند که حکم زنا، در ابتدا نسبت به زنان، چیزی جز حبس در خانه نبود (و ایداء برای مردان) و بعد به تازیانه و تبعید (بنا بر برخی گرایش‌ها) و سپس به رجم و تازیانه تغییر یافت. حداقل دو مورد (حبس در خانه و تازیانه) صریحاً در قرآن آمده است و این با فاصله زمانی و در دو آیه متفاوت تحقق

یافته است. این که چرا احکام متفاوتی در یک موضوع و در دو آیه جداگانه قرآن آمده، سبب شده است که بحث نسخ در این موضوع، راه یافته و اهمیت پیدا کند.^۱

بنابراین به نقل اقوال برخی بزرگان و گرایش‌های مختلف فقهی جهان اسلام، می‌پردازم تا کمال و نقص دیدگاه‌ها و دلایل آنان را ببینیم و برای کشف حقیقت، از دلایل برتر یاری گرفته و تلاش لازم را انجام دهیم. این مقصود را در چند نکته خلاصه می‌کنم:

۱. باید دانست که افرادی بوده و هستند که هرگونه نسخی در احکام الهی را ممتنع دانسته‌اند.^۲

آنان با تصویری که از حکم الهی دارند، معتقدند که خدای سبحان در هر حکمی از احکام خود، همه مصالح و مفاسد واقعی را تا روز قیامت، در نظر گرفته و سپس به آن حکم می‌کند. بنابراین نمی‌توان معتقد به نسخ شد. اعتقاد به نسخ از دید این گروه، به منزله جهل خداوند نسبت به مصالح و مفاسد واقعی است و چون اعتقاد به جهل

۱. فاما نسخ الكتاب بالكتاب: فقد وقع أيضا، وقد قدمنا الأمثلة في ذلك، و من ذلك أنه كان حد الزانية الامساک فی البیوت حتی تموت بقوله تعالى: «و اللاتی یأتین الفاحشه من نسائکم» الآیة، و حد الرجال الأذی، ثم نسخ ذلك بقوله: «الزانية و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة». و ذهب من خالفنا فی ذلك إلى أن ذلك نسخ عن المحصن بالرجم. فاما علی ما یدهب إليه أصحابنا فإنه تجتمع له الجلد و الرجم جمیعا، و لا یسلمون أن أحدهما منسوخ. و هذه جملة کافیه فی هذا الباب. عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۵۳. در همین رابطه و برای تأکید و تأیید ارتباط بحث رجم با بحث نسخ و تداخل آن‌ها با یکدیگر مراجعه شود به «الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۷۴ و ۲۷۵».

۲. النبیان، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۴: ... و هذا القدر کاف فی ابطال قول من أبی النسخ -جمله- و استیفاؤه فی الموضوع الذی ذکرناه. و قد انکر قوم جواز نسخ القرآن، و فیما ذکرناه دلیل علی بطلان قولهم. عمدة القاری، العینی، ج ۱، ص ۲۴۶: ...الأول: فیہ دلیل علی صحة نسخ الأحکام، و هو مجمع علیه، إلا طائفة لا یعبأ بهم. قلت: النسخ جائز فی جمیع أحکام الشرع عقلا، و واقع عند المسلمین أجمع.

در مورد خدای سبحان مورد ندارد، پس اعتقاد به نسخ، امر باطلی خواهد بود، چرا که چنین تالی فاسدی دارد.

آنان در مورد نسخ سنت قطعیه، هم همین نظر را دارند. یعنی شأن پیامبر(ص) را نیز برتر از آن می‌دانند که حکمی را وضع کند که خود مجبور به تغییرش گردد یا تا پایان عمر بشر نتواند بماند. درحقیقت، به گمان این افراد، علم الهی پیامبر(ص) مانع از بیان حکمی خواهد بود که مصلحت دائمی نداشته باشد!

۲. نسخ قرآن با قرآن، در همه دیدگاه‌های تفسیری و مذاهب فقهی اسلامی، امری رایج و پذیرفته شده است. اما در چند و چون آن اختلاف نظر فراوانی دیده می‌شود. اکنون به مهم‌ترین آن‌ها نگاهی می‌اندازیم:

یکم. فقهای شیعه امامیه در اصل امکان و وقوع نسخ قرآن با قرآن تقریباً اتفاق نظر دارند. البته در کمیّت و کیفیّت آن، اختلاف نظر جدی در بین فقهای شیعه وجود دارد. سید مرتضی (رض) در کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة»، ج ۱، ص ۴۵۵ این مطلب را بدون اختلاف و اجماعی، معرفی کرده است.^۱

شیخ طوسی (رض) نیز در جلد دوم کتاب «عدة الاصول» (صفحات ۵۱۲ به بعد) بر این نکته تأکید کرده است و وقوع آن را غیر قابل تردید دانسته است.

دوم. مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز این نوع از نسخ را محقق می‌دانند و نمونه‌های مختلفی از آیات منسوخه را گزارش کرده‌اند که در بخش‌های پیشین گزارش شد.^۲

۱. إعلم أن كل دليل أوجب العلم والعمل فجازئ النسخ به، وهذا حكم الكتاب مع الكتاب، و السنة المقطوع بها مع السنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك.

۲. اختلاف الحديث، الامام الشافعي، ص ۴۸۳ تا ۴۸۷. أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي، ج ۱، ص ۳۳ تا ۳۶. أحكام القرآن، الجصاص، ج ۱، ص ۷۰ تا ۸۰. نواسخ القرآن، ابن الجوزي، ص ۲۵ تا

۳. عالمان اسلامی، درخصوص انواع نسخ (به لحاظ منطقی) سخنان مشابهی را در کتاب‌های خویش آورده‌اند. شیخ طوسی انواع سه‌گانه‌ای را برای نسخ آیات قرآن، به تصویر کشیده و امکان آن‌ها را با تأکید و استدلال و ردّ اشکالات مخالفان، تأیید کرده است: ۱. نسخ حکم و بقای تلاوت؛ ۲. نسخ تلاوت و بقای حکم؛ ۳. نسخ حکم و تلاوت باهم.

او به مواردی از آیات موجود یا ادعایی قرآن، که مصداق هر یک از سه گونه نسخ باشند نیز استناد کرده است. گرچه درباره برخی از مصداق، با تردید سخن گفته است ولی امکان و وقوع آنها را پذیرفته است.^۱ سیدمرتضی علم‌الهدی نیز همین رویکرد را در کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة» (ج ۱، ص ۴۵۵ و بعد از آن) تأیید کرده است.

۴. اکثر علمای شیعه (خصوصاً متأخرین) فقط مورد نسخ حکم و بقای تلاوت را پذیرفته‌اند ولی دو مورد دیگر (نسخ تلاوت و بقای حکم، نسخ تلاوت و حکم) را نپذیرفته‌اند. استدلال این گروه از عالمان شیعه این است که پذیرفتن نسخ تلاوت، خواه حکم آن باقی مانده باشد یا نسخ شده باشد، مستلزم قبول نقیصه و اعتراف به

۳۱. نواسخ القرآن، ابن الجوزی، ص ۲۵ تا ۳۸. الاتقان فی علوم القرآن، السيوطی، ج ۲، ص ۵۵ تا ۷۱. المستصفی، الغزالی، ص ۹۹ تا ۱۰۱. المحصول، الرازی، ج ۳، ص ۲۹۳ تا ۳۳۰.

۱. جمیع ما ذکرناه جائز دخول النسخ فيه، لان التلاوة إذا كانت عبادة، و الحكم عبادة أخرى جاز وقوع النسخ فی إحداهما مع بقاء الآخر كما یصح ذلك فی کل عبادتین، و إذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم، و الحكم دون التلاوة. فان قيل: ... وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، فلا شبهة فيه لما قلناه من جواز تعلق المصلحة بالحکم دون التلاوة. و ليس لهم أن یقولوا: ... و كذلك القول فی التلاوة و الحكم، و یفارق ذلك الحكم العلم الذی یوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما، لان العلم موجب لا أنه دال. و اما جواز النسخ فیهما، فلا شبهة أيضا فيه لجواز تغير المصلحة فیهما. و قد ورد النسخ بجمیع ما قلناه، لان الله تعالی... و قد نسخ أيضا التلاوة و بقى الحكم علی ما روی من آية الرجم من قول: «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله» و إن كان ذلك مما أنزله الله و الحكم باق بلا خلاف....

نوشته نشدن برخی آیات قرآن در قرآن است. کسی که چنین اتفاقی را می‌پذیرد، اعتراف می‌کند که برخی آیات نازل شده بر پیامبر (ص) از قرآن حذف شده است و این ادعا عیناً همان قول به تحریف قرآن است.^۱

۵. نسخ آیات قرآن با روایات معتبره (سنت) نیز بر چند نوع است. نسخ قرآن با سنت قطعی (روایات متواتره) از موارد اختلافی بین گرایش‌های مختلف فقهی است. برخی امکان آن را نپذیرفته‌اند و برخی با پذیرش امکان، وقوع آن را منتفی دانسته‌اند. اکنون به گزارش نمونه‌هایی از اظهارات عالمان شریعت می‌پردازم:

یکم. مرحوم آیت‌الله ابوالقاسم خویی به نقل دیدگاه فقیهان اهل سنت پرداخته و آورده است: «شافعی و اکثر هم‌فکرانش، نسخ قرآن با سنت قطعی را ممتنع دانسته‌اند

۱. و غیر خفی أن القول بنسخ التلاوة بعینه القول بالتحریف و الاسقاط. و بیان ذلك: أن نسخ التلاوة هذا إما أن يكون قد وقع من رسول الله ص و إما أن يكون ممن تصدى للزعامة من بعده، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله ص فهو أمر يحتاج إلى الإثبات. و قد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و قد صرح بذلك جماعة في كتب الأصول و غيرها بل قطع الشافعی و أكثر أصحابه، و أكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، و إليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروایتين عنه، بل إن جماعة ممن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه و على ذلك فكيف تصح نسبة النسخ إلى النبي ص بأخبار هؤلاء الرواة؟ مع أن نسبة النسخ إلى النبي ص تنافی جملة من الروایات التي تضمنت أن الاسقاط قد وقع بعده. و إن أرادوا أن النسخ قد وقع من الذين تصدوا للزعامة بعد النبي ص فهو عين القول بالتحریف. البيان في تفسير القرآن، سيد خوثی، ص ۲۰۵ و ۲۰۶. مجموعة الرسائل، شیخ لطف‌الله الصافی، ج ۲، ص ۳۸۴ و ۳۸۵. و الاعتذار عن ذلك بأنها من منسوخ التلاوة و منسوخ الحكم، أو منسوخ التلاوة فقط، عين الاعتراف بان ما نزل قرآناً كان أكثر من هذا الموجود بين الدفتين، مع أن اثبات النسخ بخبر الواحد ممنوع، بل قطع الشافعی و أكثر أصحابه و أكثر أهل الظاهر كما حكى عنهم، بامتناع نسخ القرآن بالسنة المتواترة، و لو تم لهم هذا الاعتذار فلا اختصاص لهم به لأنهم و الشيعه فيه سواء. و لكن التحقيق في الجواب انكار أصل نزول أكثر من هذا الموجود بين الدفتين، كما حققه محققوا الشيعه، و برهنوا عليه، لا الاعتراف بالنزول ثم التمسك بنسخ التلاوة، و على كل حال فهذه النقول لا تمس كرامة القرآن المجید، و لا تقاوم الضرورة اجماع الفريقين و الأخبار المتواترة القطعية.

و اکثر اهل ظاهر (پيروان داوود اصفهانی) نیز ممتنع دانسته‌اند. احمد بن حنبل (امام حنبله) نیز در یکی از نظریات گزارش شده از او، ممتنع دانسته است، بلکه گروهی از کسانی که امکان نسخ آیه قرآن با روایات متواتره را پذیرفته‌اند، وقوع آن را نپذیرفته‌اند.^۱

دوم. سید مرتضی در کتاب «الذریعة، ج ۱، ص ۴۵۹ تا ۴۶۴» نوشته است: «بدان که سنت (روایات) بر دو گونه است: سنت قطعی (متواتره) و سنتی که از راه خبر واحد (غیر متواتره) رسیده است. پس در مورد سنت قطعی، رویکرد شافعی و موافقان علم نسخ قرآن به وسیله آن است و بقیه علما در این مورد با او مخالف‌اند... مخالفت شافعی در مورد نسخ قرآن با سنت متواتره، جداً نظریه‌ای ضعیف است، نمی‌دانیم چگونه در این امر تردید داشته؟ و چیزی که بر نادرستی این رویکرد دلالت می‌کند این است که حقیقتاً روایات متواتره موجب علم و عملی می‌شود که از طریق آیه قرآن هم همان علم و عمل حاصل می‌شود. پس همان‌گونه که قرآن با قرآن نسخ می‌شود، همچنین جایز است نسخ قرآن با سنت قطعی... و اما ادعای اینکه چنین امری واقع نشده است، سخن اختلافی دیگری است که در مسئله دیگری باید بررسی شود، چرا که سخن ما اکنون در جواز و عدم جواز آن است و نه در وقوع و عدم وقوع آن».^۲

۱. قطع الشافعی و أكثر أصحابه، و أكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، و إليه ذهب أحمد بن حنبل فی إحدى الروایتین عنه، بل إن جماعة ممن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه، البیان فی تفسیر القرآن، سید خوئی، ص ۲۰۲.

۲. فصل فی جواز نسخ القرآن بالسنة. أعلم أن السنة علی ضربین: مقطوع علیها معلومة، و أخرى وارده من طریق الآحاد: فأما المقطوع علیها، فإن الشافعی و من وافقه یذهبون إلى أنها لا ینسخ بها القرآن، و خالف باقی العلماء فی ذلك... و خلاف الشافعی فی أن السنة المعلومة لا ینسخ بها القرآن ضعیف جداً، لا ندري كيف استمرت الشبهة فيه؟ و الذي يدل علی فساد هذا المذهب أن السنة المعلومة تجری فی وجود العلم و العمل مجری الكتاب فكما ینسخ الكتاب بعضه بعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها... و أما ادعائهم أنه لم يوجد، فخلافاً فی غیر هذه المسئلة، لان كلامنا الآن علی جوازه، لا علی وقوعه.

سوم. در نقلی دیگر از رویکرد فقیهان اهل سنت می‌خوانیم: «علمای اسلام در مورد نسخ قرآن با سنت، اختلاف کرده‌اند، پس گروهی آن را مجاز شمرده‌اند در هنگامی که روایات متواتره باشند و موجب علم گردند و از نوع خبر واحد (غیرمتواتر) نباشند. این سخن را ابوالحسن از ابویوسف (شاگرد ممتاز ابوحنیفه و قاضی القضاات هارون الرشید) نقل کرده است که روایات متواتره‌ای که موجب علم گردند، جایز است نسخ قرآن با آن‌ها. مثل روایات «مسح بر کفش‌ها» ولی شافعی آن را ممتنع دانسته است و همراهان فکری او دچار اختلاف نظر شده‌اند، برخی آن را عقلاً ممکن دانسته ولی وقوعش را منکر شده‌اند و گفته‌اند شرع نه آن را جایز دانسته و نه منع کرده است، گروهی از آنان گفته‌اند شارع منع کرده است»^۱.

۶. در مورد مصادیق نسخ قرآن با روایات متواتره، نیز اختلافات آشکاری بین گرایش‌های مختلف فقهی و فقیهان اسلامی وجود دارد. به مواردی از آن اشاره می‌کنم:

یکم. بسیاری از مدافعان این نظریه به حذف برخی آیات ادعایی و برخی سوره‌های ادعایی که به ادعای آنان با روایات متواتره وجود آن‌ها در قرآن اثبات شده و سپس تلاوت آن‌ها نسخ شده است (خواه حکمشان باقی مانده باشد یا آن هم نسخ شده باشد) استناد کرده‌اند.

این گروه بزرگ (اکثریت) از عالمان اهل سنت، به روایاتی اعتماد کرده‌اند که در متون روایی اهل سنت به فراوانی گزارش شده و در برخی از آن‌ها به سوره‌های

۱. اختلف الناس فی نسخ القرآن بالسنة فأجازه أصحابنا إذا جاءت السنة مجتئبا یوجب العلم و لم یکن من أخبار الأحاد و کان أبو الحسن رحمه الله یحکی عن أبي یوسف أن السنة التي یجوز نسخ القرآن بها می ما ورد من طریق التواتر و یوجب العلم نحو خبر المسح علی الخفین و منع الشافعی ذلک و اختلف أصحابه فقال بعضهم هو جائز فی العقل إلا أن الشرع لم یرد به و لم یمنعه أيضا و قال آخرون منهم قد منع الشرع جوازه. الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۳۴۱ تا ۳۴۹.

ادعایی «خلع» و «حفد» و آیات ادعایی چون «عشر رضعات» و «رجم» و... استناد کرده‌اند و مدعی شده‌اند که چنین سوره‌ها و آیاتی در قرآن بوده و حذف و نسخ شده‌اند!^۱

دوم. عالمان شیعی در این خصوص، نسبت به روایاتی که مدعی حذف آیات و سوره‌هایی از قرآن هستند، موضعی شدیداً تهاجمی دارند و همه آن‌ها را نامعتبر دانسته و به‌گونه‌های متفاوتی مردود می‌شمارند. بحث جعل حدیث و درک ناصحیح راویان حدیث یا جهل راوی نسبت به درک سخن پیامبر یا ائمه و نمونه‌های دیگری از این دست، عناوینی هستند که به روایات مشتمل بر حذف آیات و سوره، داده شده است.^۲

۷. نسخ آیات قرآن با روایات غیرمتواتره (خبر واحد) که ظاهراً مورد مخالفت اکثریت گرایش‌های فقهی رایج بوده است ولی در همان حال که ادعای اتفاق‌نظر و

۱. و مثال نسخ الكتاب بالسنة: نسخ آية عشر رضعات تلاوة و حکما بالسنة المتواترة. و نسخ سورة الخلع و سورة الحفد تلاوة و حکما بالسنة المتواترة. و سورة الخلع و سورة الحفد: هما القنوت فی الصبح عند المالکية. و قد أوضح صاحب «الدُّر المثور» و غیره تحقیق أنهما کانتا سورتین من کتاب الله ثم نسختا. أضواء البیان، الشنقیطی، ج ۲، ص ۴۵۰.

۲. واما ما ذکرناه ان روایات التحریف تذکر آیات و سورا لا یشبهها نظمها النظم القرآنی بوجه فهو ظاهر لمن راجعها فإنه یعثر فیها بشئ کثیر من ذلك کسورتی الخلع و الحفد اللتین رویتا بعده من طرق أهل السنة فسورة الخلع هی بسم الله الرحمن الرحیم اللهم انا نستعینک و نستغفرک و نشئ علیک و لا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک و سورة الحفد هی بسم الله الرحمن الرحیم اللهم إیاک نعبد و لک نصلى و نسجد و الیک نسعی و نحفد نرجو رحمتک و نخشى نقمتمک إن عذابک بالکافرین ملحق. و کذا ما اورده بعض الروایات من سورة الولاية و غیرها أقاویل مختلفه رام واضعها ان یقلد النظم القرآنی فخرج الکلام عن الأسلوب العربی المألوف و لم یبلغ النظم الالهی المعجز فعاد یشتبسه الطبع و ینکره الذوق و لک ان تراجعها حتى تشاهد صدق ما ادعیناه و تقضى ان أكثر المعتمین بهذه السور و الآیات المختلقة المجعولة انما دعاهم إلى ذلك التعبد الشدید بالروایات و الاهیة فی عرضها علی الكتاب و لولا ذلك لکفتمهم للحکم بأنها لیست بکلام الهی نظرة. تفسیر المیزان، السید الطباطبائی، ج ۱۲، ص ۱۱۵.

اجماع بر عدم جواز نسخ قرآن با خبر واحد مطرح شده، نقل‌های گوناگونی از گرایش برخی افراد و گروه‌ها به جواز نسخ نیز وجود داشته است.

وقوع این درهم‌ریختگی و اضطراب رأی و نظر را در متون زیر می‌توان دید:

یکم. مرحوم آیت‌الله ابوالقاسم خوئی در کتاب «البيان فی تفسیر القرآن، ص ۲۰۶» نوشته است: «عالمان بر عدم جواز نسخ قرآن با روایات غیرمتواتره (خبر واحد) اتفاق نظر دارند و گروهی از آنان در کتاب‌های اصول فقه خود، به این نکته تصریح کرده‌اند، بلکه شافعی و اکثر یاران و هم‌فکرانش آن را قطعی دانسته‌اند»^۱.

دوم. محمدبن ادریس شافعی (امام شافعیه) در کتاب «أحكام القرآن، ج ۱، ص ۳۳» آورده است: «و أبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب و أن السنة لا ناسخة للكتاب و إنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نسا و مفسره معنی ما أنزل الله منه جملا قال الله تعالى: «و إذا تتلى عليهم آیاتنا بینات قال الذین لا یرجون لقاءنا انت بقرآن غیر هذا أو بدله قل ما یكون لی أن أبدله من تلقاء نفسی إن أتبع إلا ما یوحی إلی إنی أخاف إن عصیت ربی عذاب یوم عظیم» فأخبر الله عزوجل أنه فرض علی نبیه اتباع ما یوحی إلیه و لم یجعل له تبدیله من تلقاء نفسه و فی قوله: «ما یكون لی أن أبدله من تلقاء نفسی» بیان ما و صفت من أنه لا ینسخ کتاب الله إلا کتابه کما کان المبتدئ لفرضه فهو المزیل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه و لا یكون ذلك لأحد من خلقه لذلك قال: «یمحو الله ما یشاء و یتبث» قیل یمحو فرض ما یشاء و یتبث فرض ما یشاء و هذا یشبه ما قیل و الله أعلم».

۱. و قد اتفق العلماء أجمع علی عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و قد صرح بذلك جماعة فی كتب الأصول و غیرها بل قطع الشافعی و أكثر أصحابه.

سوم. سید مرتضی در این خصوص نوشته است: «و اما روایات غیر متواتره (خبر واحد) پس اکثر علمای اسلام بر این نظرند که قرآن به وسیله آن نسخ نمی شود و اهل ظاهر و غیر آنان در جواز آن اختلاف کرده اند و وقوع آن را نیز ادعا کرده اند.^۱ چهارم. در کتاب «الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۷۶» می خوانیم: «جایز نیست نسخ قرآن به وسیله روایات غیر متواتره (خبر واحد).»^۲

شاید همین مقدار از بحث نسخ، برای روشن شدن مطلب مورد نظر در بحث رجم، کافی باشد. در حقیقت این مطلب همچون مقدمه ای از مقدمات بحث و شرطی از شروط حکم رجم است و اهمیت آن در ادامه بحث، آشکار می گردد.

حکم زنای محصنه در قرآن

در قرآن کریم، احکام دوگانه ای در مورد زناکاران وجود دارد. نخستین آن در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء است. دومین حکم نیز در آیه سوم سوره نور است.

فقههای اسلام، تردیدی ندارند که حکم آیات نخست، منسوخ شده است. گرچه در مصداق ناسخ آن اختلاف نظر دارند. برخی آیه سوم سوره نور را ناسخ آن می دانند (نسخ قرآن با قرآن) و برخی روایات متواتره (سنت قطعی) را ناسخ آن می دانند. آن‌ها آیه سومه نور را ناسخ حکم روایی زنای غیر محصنه (نسخ سنت با قرآن) می شمارند. البته گروه سومی هم هستند (اکثر عالمان اهل سنت و اندکی از فقههای شیعه) که آیه ادعایی رجم را ناسخ هر دو می دانند. این ادعا را پیش از این بررسی کردم و نهایتاً چنین ادعایی را مردود شمردم. اکنون به بررسی حکم نهایی زنا در قرآن می پردازم و آن را در چند نکته خلاصه می کنم تا پرونده قرآنی بحث را با نتیجه نهایی آن ببندم:

۱. و اما السنة التي لا يقطع بها، فأكثر الناس على أنه لا يقع بها نسخ القرآن، و خالف أهل الظاهر و غیرهم فی جواز ذلك، و ادعوا (أيضا) وقوعه.

۲. و لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد.

یکم. در همه مذاهب فقهی اسلامی، اجمالاً بر این نکته تأکید شده است که حکم اولیة زنا در اسلام و قرآن، مربوط به آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء بوده است. البته برخی از مفسران و فقهای بزرگ نیز به احتمالات دیگری در این آیات پرداخته‌اند که جای تأمل جدی دارد.

در این آیات آمده است: «و آن دسته از زنان شما که رو به فحشا می‌آورند، گواهی بگیرید از ۴ نفر خودتان، پس اگر گواهی دادند، آن زنان را در خانه‌ها نگهدارید (از خروجشان جلوگیری کنید) تا مرگشان فرا رسد یا خداوند راهی برای آنان قرار دهد * و آن دو نفر از مردان شما که به فحشا رو آورند، اذیتشان کنید، پس اگر توبه کردند و اصلاح کردند، از آنان درگذرید، همانا خداوند بازگشت‌کننده و رحم‌کننده است»^۱.

دوم. مرحوم ملا احمد مقدس اردبیلی در کتاب «زبدة البیان، ص ۶۵۸ تا ۶۶۰» نکاتی را یادآوری کرده است:

۱. برخی گفته‌اند مربوط به زناى غیر محصنه است و مقصود از امساک، منع آنان از فاحشه و زناى مجدد است.

۲. برخی گفته‌اند که مربوط به زنا است و حدّ آنان امساک و نگه‌داشتن در خانه بوده است و با آیه سوم سوره نور نسخ شده است.

۳. ممکن است که آیه مربوط به مساحقه باشد و حدّ آن، منع از تکرار مساحقه باشد. در این صورت نسخی لازم نمی‌آید و قرینه این احتمال عبارت است از اختصاص حکم به زنان (در آیه) و عدم توجه به مردان و نام‌بردن از ایشان است.

۱. واللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعة منکم فإن شهدوا فأمسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت أو یجعل الله لهن سبیلاً * واللذان یأتیانها منکم فأذوهما فإن تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما إن الله کان تواباً رحیماً.

۴. برخی این سخن را پذیرفته‌اند که آیه ۱۵ در مورد مساحقه است، آیه ۱۶ در مورد لواط و حکم زنا مختص به آیه جلد (سوم سوره نور) است.
۵. مراد خداوند از «جعل سبیل: قراردادن راه» یا بیان حکم جدید است یا توبه است یا ازدواجی است که او را از فحشا باز بدارد.
۶. در آیه ۱۶ نیز برخی احتمال ارتباط آن با زنا را داده‌اند و مقصود از اذیت را توبیخ و پست‌شمردن (استخفاف) دانسته‌اند که با پذیرفتن توبه مجرمان، به انتها می‌رسد.
۷. برخی آن را در مورد لواط دانسته‌اند و در مورد اذیت، آن را به معنی نهی از منکر دانسته و تا مرحله قتل هم پیش برده‌اند.
۸. این مطلب اجماعی است که برای پایان اذیت، تنها توبه کفایت می‌کند و البته روایات هم این رویکرد اجماعی را تأیید می‌کنند.^۱

۱. الأولى: «اللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعة منکم فإن شهدوا فامسکوهن فی البيوت حتی يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا» قيل: المراد بالفاحشة الزنا، و بالنساء الثيبات بقريته اضافتهن إلى الرجال و بالامساک منعهن عن الفاحشة، و قيل كان الامساک فی البيوت حدهن و نسخ بأية الجلد و يحتمل أن يكون المراد بها المساحقة و الامساک المنع و يؤيده عدم ذکر الرجل و تخصيص الحكم بالنساء و عدم لزوم النسخ و أنه سيذكر قولاً فی أن المراد بالآية التي بعدها اللواط و ذكر حكم الزانية و الزاني فی الثالثة، ليكون الأولى مخصوصة بالساحقات و الثانية باللواط، و الثالثة تكون مشتركة كما قيل، و لعل المضاف محذوف فی قوله الموت ای ملك الموت، و المراد بجعل الله لهن سبيلا بيان الحكم أو التوبة أو النكاح المغنی عن السفاح، و لعل فی الآية إشارة إلى عدم الشهادة حتى يستشهدوا فيمكن استنباط عدم القبول حينئذ و لهذا قال الفقهاء ترد شهادة المتبرع، و إلى كون عدد الشاهد فی الفاحشة أربعة رجال مسلمين، و فهم العدالة من موضع آخر. الثانية: «و اللذان يأتينها منكم فأذوهما فإن تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيماً». قيل المراد بهم الزانية و الزاني، فالكناية الفاحشة و المراد الزنا، و بالأذى التوبيخ و الاستخفاف، و يمكن الأعم على الوجه المعتبر فی باب النهي عن المنكر أو الحد المقرر فلا يكون منسوخاً، و قيل المراد به القتل الذي أقوى أفراده فحمل عليه بقرائن، و يؤيده تنبيه المذكر و ما تقدم و هي تدل على وجوب أذى فاعل الفاحشه و

سوم. مرحوم شافعی در اثری مکتوب به نام «الرسالة، ص ۱۲۸ تا ۱۳۲» نکاتی را در مورد این آیات آورده است:

۱. آیات سوره نساء با آیه سوره نور، نسخ شده است.
۲. با بیان رسول الله (ص) معلوم شد که حکم جلد (۱۰۰ تازیانه) مربوط به زناى غیر محصنه است.
۳. پیامبر (ص) فرموده است: «از من بشنوید و بگیرید؛ خداوند برای زناکاران راهی قرار داد. زناى بکر با بکر ۱۰۰ تازیانه و تبعید یک ساله و زناى افراد دارای همسر ۱۰۰ تازیانه و رجم».
۴. سپس با سنت معتبره ثابت شده است که ۱۰۰ تازیانه برای زناکاران فاقد همسر (و حذف تبعید) و رجم برای زناکاران دارای همسر (با حذف ۱۰۰ تازیانه) از جانب پیامبر خدا و به عنوان حکم قطعی و نهایی تثبیت شده است.
۵. نص قرآن و سنت در مورد بردگان زناکار، این احکام را منتفی دانسته و تنها نیمی از حد تازیانه را درباره آنان جاری می‌داند.^۱

وجوب تركه بعد التوبة، و قبولها على الناس بل و على الله، و كأن المراد بإصلاح العمل الاصرار على التوبة، بحيث يفهم أنه صلح حاله، و على أنه ما لم يتب لم يسقط عنها الأذى و الظاهر أنه لا يحتاج إلى أكثر من التوبة التي يفهم استقرارها فإنه لا يجب شئ آخر لاسقاط الأذى بالاجماع، بل بالآيات و الأخبار، فهو مؤيد لكون العمل الصالح فى الآيات الأخر بعد التوبة بهذا المعنى فتأمل.

۱. قال: «و اللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا * و اللذان يأتيناها منكم فأذوهما فإن تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيمًا». ثم نسخ الله الحبس و الأذى فى كتابه فقال: «الزانية و الزانى فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة». فدللت السنة على أن جلد المائة للزانيين البكرين. أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله قال: «خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم». أخبرنا الثقة من أهل العلم عن يونس بن عبيد عن الحسن عن حطان الرقاشى عن عبادة بن الصامت عن

چهارم. مرحوم محمدبن ادریس شافعی (امام شافعیه) از کسانی است که مخالف نسخ قرآن با سنت هستند. پیش از این گزارش دادیم که وی با هرگونه نسخ قرآن با سنت (خواه متواتره باشد یا غیرمتواتره) مخالف است و آن را ناممکن دانسته و وقوع آن را نیز انکار می‌کرد.^۱

ظاهراً در این مورد برخلاف مبنای علمی و اصولی خود، مدعی نسخ آیه ۳ سوره نور (درمورد زناکاران دارای همسر) با سنت رسول‌الله شده است. یعنی معتقد است که رسول‌خدا(ص) محصن و محصنه را رجم کرد و امر به رجم کرد و آنان را تازیانه نزد یا امر به تازیانه‌زدن نکرد! و این دلیل بر عدم شمول آیه ۳ سوره نور درمورد زناکار محصن و محصنه یا خارج‌شدن آنان از شمول حکم است!

النبي مثله - قال: فدللت سنة رسول الله أن جلد المائة ثابت على البكرين الحرين و منسوخ عن الثيبين و أن الرجم ثابت على الثيبين الحرين. لأن قول رسول الله «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم» أول نزل فنسخ به الحبس و الأذى عن الزانين - فلما رجم النبي ماعزا و لم يجلد و أمر أنيسا أن يغدوا على امرأة الأسلمي فإن اعترفت رجمها دل على نسخ الجلد عن الزانين الحرين الثيبين و ثبت الرجم عليهما لأن كل شيء أبدا بعد أول فهو آخر فدل كتاب الله ثم سنة نبيه على أن الزانين المملوكين خارجان من هذا المعنى.

۱. و أبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب و أن السنة لا ناسخة للكتاب و إنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا و مفسره معنى ما أنزل الله منه جملا قال الله تعالى: «و إذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم» فأخبر الله عزوجل أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه و لم يجعل له تبدليه من تلقاء نفسه و فى قوله: «ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى» بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتدئ لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه و لا يكون ذلك لأحد من خلقه لذلك قال: «يمحو الله ما يشاء و يثبت» قيل يمحو فرض ما يشاء و يثبت فرض ما يشاء. محمدبن ادریس شافعی، أحكام القرآن، ج ۱،

این طبق دیدگاه همه علمای علم اصول و فقه، مصداق بارز نسخ است چرا که به انتفای حکم ۱۰۰ تازیانه (طبق دیدگاه و فتوای شافعی) منجر شده است، با اینکه تردیدی در تحقق عنوان زانیه و زانی (نسبت به مورد احصان) پدید نیامده است. پنجم. در یکی از مصادر روایی اهل سنت، گزارش نسبتاً جامعی از مذاهب مختلفه اسلامی دیده می‌شود که به نکاتی از آن می‌پردازم:

۱. آیه ۱۵ سوره نساء مربوط به موضوع زنا است.
۲. مقصود از «احبسوهن» این است که او را در خانه نگاه‌دارند و از رفت‌وآمد و حضور در جمع مردم باز دارند تا مجدداً به فحشا رو نیاورد.
۳. همه علما در منسوخ‌بودن این آیه، اتفاق نظر دارند. ولی در ناسخ آن اختلاف کرده‌اند. گروهی آیه ۳ سوره نور را ناسخ دانسته‌اند و گروهی روایات پیامبر خدا(ص) را ناسخ شمرده‌اند.
۴. مراد از اذیت در آیه ۱۶ سوره نساء، دشنام‌دادن و زدن با «دمپایی» است.
۵. برخی آیه ۱۶ را مربوط به موضوع لواط دانسته‌اند و اذیت را به‌عنوان کیفر لواط دانسته‌اند.
۶. بعد از توبه نباید آنان را اذیت کرد و باید توبه آنان را پذیرفت.
۷. جلال‌الدین سیوطی از علمای شافعی، موضوع آیه ۱۶ را لواط دانسته و آن را بر اراده زنا از این آیه ترجیح داده است.
۸. برخی گفته‌اند آیه ۳ سوره نور، درخصوص زناکارانی است که دارای همسر نیستند (زنای غیرمحصنه).
۹. عده‌ای گفته‌اند زناکاران دارای همسر (زنای محصنه) به حکم آیه ۳ سوره نور، یک‌صد تازیانه می‌خورند و سپس به حکم روایات معتبره یا آیه رجم (ادعایی)، رجم

می‌شوند. برخی از شافعیه و حسن بصری و ظاهریه (پیروان داوود اصفهانی) و... این رویکرد را پذیرفته‌اند.

۱۰. اکثریت عالمان مذاهب گوناگون اهل سنت نیز به اعتماد روایات و یا آیه ادعایی رجم، تنها حکم رجم در زناى محصنه و ۱۰۰ تازیانه در زناى غیر محصنه را پذیرفته‌اند و موارد خلاف این رویکرد را منسوخ می‌دانند.

۱۱. در مورد زناى غیر محصنه علاوه بر ۱۰۰ تازیانه، اکثر فقها به تبعید یک‌ساله نیز فتوا داده‌اند. البته برخی این مورد را فقط درباره مردان زناکار تجویز کرده‌اند ولی گروهی نیز به تعمیم آن در مورد مرد و زن زناکار، فتوا داده‌اند.^۱

۱. عون المعبود، العظیم آبادی، ج ۱۲، ص ۶۰ تا ۶۲: «و اللاتى یأتین الفاحشة ای الزنا «من نسائکم» هن المسلمات «فاستشهدوا علیهن أربعة» خطاب للأزواج أو للحکام «منکم» ای رجالکم المسلمین «فإن شهدوا» یعنی الشهود بالزنا «فأمسکوهن فی البيوت» ای أحبسوهن فیها و امنعوهن من مخالطة الناس لأن المرأة إنما تقع فی الزنا عند الخروج و البروز إلى الرجال، فإذا حبست فی البيت لم تقدر علی الزنا. قال فی فتح البیان عن ابن عباس قال: «كانت المرأة إذا فجرت حبست فی البيت فإن ماتت ماتت و إن عاشت عاشت حتى نزلت الآية فی سورة النور: «الزانية و الزانى فاجلدا» فجعل الله لهن سبیلا فمن عمل شیئا جلد و أرسل و قد روى عنه من وجوه انتهى. «حتى یتوفاهن الموت» ای ملائکته «أو» إلى أن «یجعل الله لهن سبیلا» طریقا إلى الخروج منها... و قال الخازن: اتفق العلماء علی أن هذه الآية منسوخة ثم اختلفوا فی ناسخها فذهب بعضهم إلى أن ناسخها هو حدیث عباده یعنی «خذوا عنی خذوا عنی الحدیث» و هذا علی مذهب من یرى نسخ القرآن بالسنة. و ذهب بعضهم إلى أن الآية منسوخة بأیه الحد التي فی سورة النور و قیل إن هذه الآية منسوخة بالحدیث و الحدیث منسوخ بأیه الجلد... «و اللذان یأتیانها» ای الفاحشة الزنا أو اللواط «منکم» ای الرجال «فأذوهما» بالسب و الضرب بالنعال «فإن تابا» منها «و أصلحا» العمل «فأعرضوا عنهما» و لا تؤذوهما «إن الله کان توابا» علی من تاب «رحیما» به. قال السیوطی: و هذا منسوخ بالحد إن أريد بها الزنا و کذا إن أريد اللواط عند الشافعی، لكن المفعول به لا یرجم عنده و إن کان محصنا بل یجلد و یغرب، و إرادته اللواط أظهر بدلیل تشبیه الضمیر، و الأول أراد الزانی و الزانية، و یرده تبيينهما بمن المتصله بضمیر الرجال و اشتراكهما فی الأذى و التوبة و الاعراض و هو مخصوص بالرجال لما تقدم فی النساء من الحبس انتهى... «فنسخ ذلك بأیه الجلد» ای التي فی سورة النور... و اختلف العلماء فی هذه الآية فقیل هی محكمة و هذا الحدیث مفسر لها، و قیل منسوخة بالأیه التي فی أول سورة النور، و قیل إن ایه النور فی البکرین، و هذه الآية فی

ششم. یکی از فقهای شیعه درخصوص این آیات به چند مطلب پرداخته است:

۱. اکثر مفسران و یا اتفاق نظر آنان در مورد آیات ۱۵ و ۱۶ نساء این است که آیات یادشده درباره زناکاران است و سپس نسخ شده‌اند. زناى محصنه با مجازات زندانی شدن در خانه تا هنگام مرگ و زناى غیر محصنه با مجازات اذیت و سرزنش تا توبه مواجه می‌شد.

۲. نسخ آن سنت مرویه از رسول خدا(ص) است که حکم رجم و ۱۰۰ تازیانه برای زناى محصنه و حکم ۱۰۰ تازیانه و تبعید یک‌ساله برای زناى غیر محصنه را قرار داده است.

۳. برخی گفته‌اند که آیه ۱۵ در مورد مساحقه است و مراد از جعل سبیل (قراردادن راه) فراهم شدن امکان ازدواج و بی‌نیاز شدن به واسطه آن است.

۴. روایات منقوله از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) و بیان رسول خدا(ص) که پس از آیه «الزانیة و الزانی...» فرمود: «قد جعل الله لهن سبیلا...» تأییدکننده ارتباط آیات یادشده سوره نساء به موضوع زنا می‌باشند.

الثیبین «الثیب بالثیب جلد مائة و رمى بالحجارة» اختلفوا فى جلد الثیب مع الرجم فقالت طائفة يجب الجمع بينهما فیجلد ثم یرجم و به قال علی بن أبی طالب رضی الله عنه و الحسن البصرى و إسحاق بن راهویه و داود و أهل الظاهر و بعض أصحاب الشافعى. و قال جماهیر العلماء الواجب الرجم وحده. و حجة الجمهور أن النبى صلی الله علیه وسلم اقتصر على رجم الثیب فى أحادیث كثيرة منها قصة معاذ و قصة المرأة الغامدية قاله النووى «و البکر بالبکر جلد مائة و نفى سنة» فيه حجة للشافعى و الجماهیر أنه يجب نفى سنة رجلا كان أو امرأة. و قال الحسن لا يجب النفى. و قال مالک و الأوزاعى لا نفى على النساء، و روى مثله عن علی قالوا لأنها عورة و فى نفیها تضييع لها و تعريض لها للفتنة، لهذا نهیت عن المسافرة إلا مع محرم. و حجة الشافعى ظاهرة. و قوله صلی الله علیه وسلم: «الثیب بالثیب» الخ ليس على سبیل الاشتراط بل حد البکر الجلد و التغریب سواء زنى بکبر أم بثیب، و حد الثیب الرجم، سواء زنى بثیب أم بکبر، فهو شبيه بالتقييد الذى ینخرج على الغالب. قاله النووى.

٥. ثبوت رجم با روایات متواتره به اثبات رسیده است و تردیدی از جانب مسلمانان در آن نیست و مخالفت گروهی مثل خوارج مورد اعتنا قرار نمی گیرد.
٦. برخی آیه ١٦ را در مورد لواط دانسته اند ولی اکثر مفسران آن را مربوط به زنا شمرده اند.
٧. مراد از «آذوهما» بنا بر نظر ابن عباس عبارت است از: زدن با دمپایی و سرزنش گفتاری و به نظر مجاهد، صرفاً توبیخ و سرزنش است.^١

١. فقه القرآن، قطب راوندی، ج ٢، ص ٣٦٧ تا ٣٧٠: شرع الله تعالى في بدو الاسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتى تموت، و البكر أن تؤذى و تويخ حتى تتوب، ثم نسخ هذا الحكم فأوجب على الثيب الرحم و على البكر جلد مائة. و روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام، و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم». و قيل: المراد بالآية الأولى الثيب و بالثانية البكر، بدلالة أنه أضاف النساء إلينا في الأولى فقال: «و اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم»، فكانت إضافة زوجية، لأنه لو أراد غير الزوجات لقال من النساء، و لافائدة للزوجية ههنا إلا أنها ثيب. و قال أكثر المفسرين: أن هذه الآية منسوخة، لأنه كان الفرض الأول ان المرأة إذا زنت و قامت عليها البينة بذلك أربعة شهود أن تحبس في البيت أبدا حتى تموت، ثم نسخ ذلك بالرجم في المحصنين و الجلد في البكرين، فصل، و قوله «أو يجعل الله لهن سبيلا» قال ابن عباس: معنى السبيل أنه الجلد للبكر مائة و للثيب المحصن الرجم. و قوله «يأتين الفاحشة» أي بالفاحشة، فحذف الباء كما يقولون أتيت أمرا عظيما أي بأمر عظيم. و قال أبو مسلم «و اللاتي يأتين الفاحشة» هي المرأة تخلو بالمرأة في الفاحشة المذكورة عنهن «أو يجعل الله لهن سبيلا» بالتزويج و الاستغناء بالنكاح. و هذا خلاف ما عليه المفسرون، لأنهم متفقون على أن الفاحشة المذكورة في الآية هي الزنا، و هو المروى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام. و لما نزل قوله «الزانية و الزانى» قال النبي صلى الله عليه وآله: قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام، و الثيب بالثيب الجلد ثم الرجم. قال الحسن و قتادة: إذا جلد البكر فإنه ينفي سنة، و هو مذهبننا. و قال الجبائي: النفي يجوز من طريق اجتهاد الامام، و أما من وجب عليه الجلد و الرجم فإنه يجلد أولا ثم يرجم. و أكثر الفقهاء على أنهما لا يجتمعان في الشيخ الزاني المحصن أيضا. و ثبوت الرجم معلوم من جهة التواتر لا يخلج فيه شك، و لا اعتداد بخلاف الخوارج فيه. و أما قوله «و اللذان يأتينها منكم فأذوهما فان تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما» المعنى بقوله: «اللذان» فيه ثلاثة أقوال أقواها ما قال الحسن و عطا أنهما الرجل و المرأة و قال السدي و ابن زيد هما البكران من الرجال و النساء، و قال مجاهد هما الرجلان الزانيان. قال الرماني:

هفتم. یکی از فقهای حنابله، نکات مهم این آیات را چنین گزارش کرده است:

۱. آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء در مورد حکم زنا در اول اسلام بوده است. بنابراین آیات، حکم زن، حبس در خانه و اذیت تا مرگ یا قراردادن راه از جانب خدا بوده و حکم مرد، اذیت تا توبه بوده است.

۲. گروهی ناسخ این آیات را آیه ۳ سوره نور دانسته‌اند و این نکته را از ابن عباس نقل کرده‌اند.

۳. گروهی ناسخ را احادیث رسول خدا(ص) دانسته‌اند که با عنوان: «خذوا عنی... قد جعل الله لهن سبیلاً» گزارش شده است.

۴. احمد بن حنبل (امام حنابله) گفته است: آیات سوره نساء با آیه ۳ سوره نور نسخ شده است.

۵. سخن کسانی که ناسخ آیات یادشده را روایات پیامبر خدا(ص) دانسته‌اند به خاطر آنکه مستلزم قبول نسخ قرآن با خبر غیرمتواتر است، پذیرفته نمی‌شود.

۶. گروهی گفته‌اند که سخن پیامبر خدا(ص) مبنی بر اینکه «قد جعل الله لهن سبیلاً» نشانگر وحی بوده و به همین دلیل از عنوان «جعل الله» استفاده کرده است و این

قول مجاهد لا یصح، لأنه لو كان كذلك لكان للثنية معنى، لأنه انما یجئ الوعد و الوعد بلفظ الجمع، لأنه لكل واحد منهم أو بلفظ الواحد لدلالة على الجنس الذى یعمهم جميعهم، و أما الثنية فلا فائدة فیها. و الأول أظهر. و قال أبو مسلم: هما الرجلان یخلوان فى الفاحشة بینهما. و الذى علیه جمهور المفسرين أن الفاحشة هی الزنا ههنا، و ان الحكم المذكور فى هذه الآیة منسوخ بالحد المفروض فى سورة النور. و بعضهم قال: نسخها الحدود بالرجم أو الجلد. و قوله تعالى: «فأذوهما» قيل: فى معناه قولان: أحدهما قول ابن عباس و هو التعبير باللسان و الضرب بالنعال، و قال مجاهد هو التوبيخ... و قال الجبائی: فى الآیة دلالة على نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها، لأنها نسخت بالرجم أو الجلد و الرجم ثبت بالسنة. و من خالف فى ذلك یقول: هذه الآیة نسخت بالجلد فى الزنا و أضيف إليه الرجم زیاده لا نسخا، و لم یثبت نسخ القرآن بالسنة. و أما الأذى المذكور فى الآیة فلیس بمنسوخ، فان الزانى یؤذى یوبخ على فعله و یدم، و انما لا یقتصر علیه فزید فى الأذى إقامة الحد علیه، و انما نسخ الاقتصار علیه.

می تواند نشانگر آن باشد که آیه‌ای که تلاوت آن ثبت نشده بر پیامبر نازل شده است. (آیه ادعایی رجم).

٧. در مورد حکم رجم نیز همین سخن آمده است. گروهی آن را از طریق سنت می دانند و گروهی مدعی آیه‌ای هستند که تلاوت آن نسخ شده ولی حکمش باقی مانده است.^١

١. نواسخ القرآن، ابن الجوزی، ص ١٢٠ تا ١٢٢: قوله تعالى: «و اللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم» و قوله: «و اللذان یأتیانها منکم فأذوهما» الآیتان أما الآیة الأولى فإنها دلت علی أن حد الزانیة کان أول الاسلام الحبس إلى أن تموت أو یجعل الله لها سبیلا و هو عام فی البکر و الثیب و الآیة الثانية اقتضت أن حد الزانیین الأذی فظهر من الآیتین أن حد المرأة کان الحبس و الأذی جمیعا و حد الرجل کان الأذی فقط لأن الحبس ورد خاصا فی النساء و الأذی و رد عاما فی الرجل و المرأة و إنما خص النساء فی الآیة الأولى بالذكر لأنهن ینفردن بالحبس دون الرجال و جمع بینهما فی الآیة الثانية لأنهما یشترکان فی الأذی و لا یختلف العلماء فی نسخ هذین الحکمین عن الزانیین أعنی الحبس و الأذی و إنما اختلفوا بماذا نسخا؟ فقال قوم نسخا بقوله تعالى: «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة». أخبرنا المبارک بن علی قال: ...عن ابن عباس رضی الله عنهما «و اللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعة منکم» قال: كانت المرأة إذا زنت حبست فی البیت حتی تموت و کان الرجل إذا زنی أودی بالتعبیر و الضرب بالنعال فنزلت: «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة» و إن کانا محصنین رجما بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم. أخبرنا عبدالوهاب الحافظ... عن مجاهد «فأذوهما» یعنی سبائهم نسختها «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة». أخبرنا إسماعیل بن أحمد... عن قتادة «فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت» قال: نسختها الحدود. قال أحمد: ...عن قتادة «و اللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم» قال: كانت هذه الآیة قبل الحدود ثم أنزلت «و اللذان یأتیانها منکم فأذوهما» قال: کانا یؤذیان بالقول و الشتم و تحبس المرأة ثم إن الله تعالی نسخ ذلك فقال: «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة». قال أحمد... عن مجاهد «و اللذان یأتیانها منکم فأذوهما» قال: نسخته الآیة التي فی النور بالحد المفروض. قال قوم: نسخ هذان الحکمان بحديث عبادة بن الصامت عن النبی صلی الله علیه وسلم أنه قال: «خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا الثیب بالثیب جلد مائة و رجم بالحجارة و البکر بالبکر جلد مائة و نفی سنة» قالوا فنسخت الآیة بهذا الحدیث و هؤلاء یجیزون نسخ القرآن بالسنة. و هذا قول مطرح لأنه لو جاز نسخ القرآن بالسنة لکان ینبغي أن یشترط التواتر فی ذلك الحدیث فأما أن ینسخ القرآن بأخبار الأحاد فلا یجوز ذلك و هو من أخبار الأحاد. و قال الآخرون السبیل الذي جعل الله لهن هو الآیة: «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما

هشتم. یکی از فقهای مالکیه در این خصوص به نکاتی اشاره کرده است:

۱. چون زنان بدکاره در آن زمان پرچم‌هایی که نشانگر بدکارگی بود بر محل سکونت خود قرار می‌دادند و زنا به صورت آشکار بود، در آیه ۳ سوره نور، ابتدا با عنوان زن زناکار (الزانیة) شروع به سخن شده است.

۲. وجود «الف و لام» بر سر اسم‌هایی چون زانیة و زانی، نشانگر دربرگرفتن همه انواع زناکاران است و لفظ «الزانیة و الزانی» را عمومیت بخشیده است. این دیدگاه همه علماء است.

۳. این آیه به اتفاق علماء، ناسخ آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء است.

۴. آیه ۳ سوره نور در مورد محصنین به اتفاق مسلمین، نسخ شده است. برخی ناسخ آن را آیه رجم (که ادعا می‌کنند تلاوتش نسخ شده و حکمش باقی است) می‌دانند و برخی سنت متواتره را ناسخ آن دانسته‌اند.^۱

مائة جلدة» قال آخرون بل السبيل قرآن نزل ثم رفع رسمه و بقي حكمه و ظاهر حديث عبادة يدل على ذلك لأنه قال: «قد جعل الله لهن سبيلا» فأخبر أن الله تعالى جعل لهن السبيل و الظاهر أنه بوحى لم تستقر تلاوته و هذا يخرج على قول من لا يرى نسخ القرآن بالسنة و قد اختلف العلماء بما ذا ثبت الرجم على قولين: الأول: أنه نزل به قرآن ثم نسخ لفظه و انعقد الاجماع على بقاء حكمه و الثانى: أنه ثبت بالسنة.

۱. «الزانية» فى اللفظ من حيث كان فى ذلك الزمن زنى النساء أفضى و كان لأمرء العرب و بغايا الوقت رايات و كن مجاهرات بذلك و إذا العار بالنساء ألحق إذ موضعهن الحجه و الصيانة فقدم ذكرهن تغليظا و اهتماما و الألف و اللام فى قوله «الزانية و الزانى» للجنس و ذلك يعطى أنها عامه فى جميع الزناه و هذه الآية بانفاق ناسخه لأية الحبس و آية الأذى اللتين فى سورة النساء و جماعة العلماء على عموم هذه الآية و أن حكم المحصنين منسوخ منها و اختلفوا فى الناسخ فقالت فرقة الناسخ السنة المتواترة فى الرجم و قالت فرقة بل القرآن الذى ارتفع لفظه و بقي حكمه و هو الذى قرأه عمر فى المنبر بمحضر الصحابة الشيخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة و قال إنا قرأناه فى كتاب الله و اتفق الجميع على أن لفظه رفع و بقي حكمه. المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسى، ج ۴، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

نهم. آیه اصلی و بدون تردید در موضوع زنا آیه ۳ سوره نور است. در این آیه می‌خوانیم: «الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و لاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله ان كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر، و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين: زن زناكار و مرد زناكار را هر کدام ۱۰۰ تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، نسبت به اجرای این کیفر، برای آن دو دلسوزی نکنید، و باید گروهی از مؤمنان بیننده اجرای کیفر آنان باشند».

در این آیه نکات مهمی وجود دارد که به آن‌ها می‌پردازم:

۱. عنوان زانیه و زانی، به صورت مطلق آمده است و هیچ‌گونه قیدی به آن نخورده است. قرار گرفتن «الف و لام» بر سر این عناوین، نشانگر عموم است و طبیعتاً برای خروج برخی عناوین جزئی از شمول این حکم، باید دلایل مطمئنه‌ای ارائه شود.
۲. در این آیه تنها از کیفر ۱۰۰ تازیانه سخن گفته است و چیز دیگری به عنوان کیفر به آن نیفزوده است.
۳. توصیه مؤکد شده است که در هنگام کیفر زناکاران، رأفت نشان ندهید (مثلاً عفو کلی یا جزئی نکنید) و حکم را کامل اجرا کنید.
۴. اجرای کیفر زنا باید در حضور گروهی از مردم باشد تا آثار بازدارندگی برای دیگران و سرافکندگی برای مجرمان را داشته باشد.
۵. حکم موجود در این آیه، درگرو اثبات زنا است. پس باید شروط تحقق عنوان زنا در آن احراز گردد و نمی‌توان بدون تحقق عنوان و به صرف احتمال (حتی اگر احتمال آن ۹۹ درصد باشد) کسی را مستحق این کیفر دانست.
- دهم. باتوجه به قاعده فقهیه «الحدود تدرء بالشبهات: کیفرهای تعیین‌شده شرعی، با اندک شبهه و تردیدی، کنار گذاشته شده و منتفی می‌شوند» که اتفاقاً حکمی عقلانی است، هرگونه قیدی که احتمال منطقی برای دخیل بودن آن در حکم داده شود، صرف

احتمالش به منزلهٔ دخیل بودن است و هرگونه قیدی که احتمال منطقی برای خروج برخی مصادیق از تحت حکم را مطرح کند، به منزلهٔ مُخرج بودن آن قید و خروج محتمل از دایرهٔ شمول حکم است. اصطلاحاً در باب حدود و درء حدود که با جان و آبروی مؤمنان سروکار دارد و مراعات آن‌ها از امور مهمه است، تنها احتمال آن نیز منجز است.

نتیجهٔ طبیعی چنین رویکردی، چیزی جز تفسیر مضیق از عناوین مجرمانه و نفی هرگونه تشدید و توسعهٔ احکام کیفری نخواهد بود.

پس هرگونه تردید منطقی در اثبات کیفرهای شدیدتر، موجب نفی آن کیفرهای احتمالی شدیدتر می‌گردد و هرگونه تردید در تحقق عناوین مجرمانه، موجب خروج مورد تردید از شمول حکم می‌شود.

اکنون به چند نکته در مورد حکم قرآنی زنا، اشاره می‌کنم:

۱. آیهٔ ۳ سورهٔ نور، حکم مطلق زناکاران (خواه مرد باشند یا زن، دارای همسر باشند یا نباشند) را ۱۰۰ تازیانه اعلام کرده است.

۲. تقیید این حکم به زنا غیرمحصنه، منجر به خروج زناکاران دارای همسر (با همهٔ شروط زنا محصنه) از شمول این حکم قرآنی می‌شود.

حال اگر این خروج به گونه‌ای باشد که حکمی خفیف‌تر در پی داشته باشد، با مفاد قاعدهٔ درء (که اصلی عقلانی است) تعارضی نخواهد داشت، ولی اگر مقصود تشدید حکم با ادعای باطل آیهٔ رجم یا با ادعای نسخ آن با سنت معتبرهٔ قائل به رجم (به معنی رایج سنگسار منجر به قتل) باشد، ثبوت چنان حکم شدیدی با احتمال شمول حکم جلد (آیهٔ ۳ سورهٔ نور) قطعاً منتفی می‌گردد.

این مطلب در بحث حدود، متکی بر قاعدهٔ درء است و تردیدی در صحت آن نیست. شاید اهمیت این مطلب و صحت آن در این بحث، سبب آن بوده است که

گروهی از عالمان اسلامی را به طرح یک قاعده کلیه در بحث نسخ بکشاند تا تصریح کنند نسخ حکم به اخف، جایز ولی نسخ آن به اشد، جایز نیست! و آن را به همه موارد نسخ، تعمیم دهند!^۱

یازدهم. مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم خوئی از فقهای نامی معاصر در کتاب «البيان فی تفسیر القرآن، ص ۲۰۲» باصراحت آورده است: «به هرگونه‌ای باشد در قرآن موجود، چیزی که حکم رجم از آن استفاده شود وجود ندارد».^۲ این عبارت همان است که در این بررسی نسبتاً طولانی از بحث قرآنی، همچون نتیجه‌ای نهایی می‌توان بر آن پافشاری کرد.

اصرار بر قرآنی بودن حکم رجم، به منزله پذیرش تحریف قرآن است و هرکس این تصور باطل را نمی‌پذیرد، ملزم به انکار وجود حکم رجم در قرآن است.

دوازدهم. از مجموع مطالبی که در مورد آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء و آیه ۳ سوره نور بیان شده است، می‌توان به این نتایج اطمینان‌آور رسید و در ادامه بحث به این موارد استناد کرد:

۱. تنها حکم قطعی صادر شده از جانب خدای سبحان که تردیدی در مورد ارتباط آن با موضوع زنا وجود ندارد، آیه ۳ سوره نور (آیه جلد) است. در این آیه به صورت عام، آمده است که به زناکار مرد و زن (اعم از محسن و غیرمحسن)، هر یک ۱۰۰ تازیانه باید زد.

۱. نسخ الحکم بما هو أثقل منه، اختلف الناس فی ذلك فقال قائلون و هم الأكثر: لا یمتنع نسخ الحکم بما هو مثله و بما هو أخف منه و بما هو أثقل منه و قال آخرون: لا ینسخ حکم إلا بما هو أخف منه. و منهم من یقول: ینسخ بمثله و بما هو أخف منه و لا ینسخ بما هو أثقل منه. الفصول فی الأصول، الجصاص، ج ۲، ص ۲۲۱ تا ۲۳۱.

۲. و کیف کان فلیس فی القرآن الموجود ما ینستفاد منه حکم الرجم.

۲. هیچ حکم ثابتی در قرآن نسبت به زنای محصنه و تفاوت آن با حکم زناى غیرمحصنه یافت نمی‌شود.
۳. موارد دیگری که در قرآن به موضوع زنا نسبت داده شده است، با احتمالات مخالف و معارض روبه‌رو است و نمی‌تواند به‌تنهایی مورد استناد برای استدلال بر ثبوت حکمی قرار گیرد، چرا که وجود احتمال منطقی و خلاف مطلوب، سبب بطلان استدلال است (اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال).
۴. آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء را اگر مربوط به موضوع زنا بدانیم، تردیدی در نسخ آن با آیه ۳ سوره نور نمی‌ماند. اگر آن‌ها را مربوط به مساحقه و لواط بدانیم، طبیعتاً ارتباطی با آیه ۳ سوره نور پیدا نمی‌کنند و هر یک به موضوعی غیر از موضوع دیگری اختصاص می‌یابد.
۵. اگر کسی قائل به عدم جواز نسخ قرآن با سنت باشد و متواتر بودن یا نبودن سنت را در اصل عدم جواز نسخ قرآن با سنت، دخیل نداند بحث رجم در همینجا پرونده‌اش بسته شده و کاملاً منتفی می‌گردد.
۶. تنها با قبول امکان وقوع نسخ قرآن با سنت معتبره است که می‌شود بحث رجم را پی گرفت. بنابراین و از این‌پس با این مبنا به ادامه بحث خواهیم پرداخت و دیگر با دیدگاه‌های مخالف نسخ قرآن با سنت، کاری نخواهیم داشت.
۷. آنانی که با استدلال به عدم نسخ قرآن با سنت حتی متواتره رسیده‌اند، اگر به مبنای علمی خود ملتزم بمانند، طبیعتاً بخش بزرگی از مسلمانان، همراه با خوارج، ملزم به انکار وجود حکم رجم در اسلام خواهند شد و بنا بر دیدگاه علمی این گروه بزرگ، حکم قطعی و نهایی زناکاران محصن و غیرمحصن تنها ۱۰۰ تازیانه خواهد بود.

۸. این همه اختلاف نظر و اختلاف مبنا که تاکنون گزارش شد، باید به یاد بماند تا در ادامه بحث و به هنگام ادعای اجماع از اختلافات فاحش و مبنایی گزارش شده، فراموش نکنیم و واهمه‌ای به دل راه ندهیم. چرا که متأسفانه در مباحث فقهی با ادعاهای فراوان در مورد اجماع، آن هم در مسائل شدیداً اختلافی، مواجه می‌شویم و گویی کسی نمی‌پرسد با وجود این همه اختلاف، چه معنایی برای ادعای اجماع می‌ماند؟! در همین بررسی نیز به مواردی از ادعاهای اتفاق و اجماع برخوردیم که گاه خود مدعی، برخی اختلافات را نیز گزارش کرده بود!

سوم. بررسی حکم رجم در روایات

در بخش پیش به این نکته رسیدیم که هیچ حکم مشخصی و ماندگاری درباره زنا (خواه محصنه باشد یا غیر محصنه) جز آیه ۲ سوره نور (الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة...) که ۱۰۰ تازیانه را تعیین می‌کند، وجود ندارد. یعنی از نظر قرآن، حکم قطعی زنا با همه انواعش همین است و بس. گروهی از مسلمانان که نسخ قرآن با سنت معتبره را جایز نمی‌دانند، لزوماً باید به همین حکم بسنده کنند و یا به تحریف قرآن (حذف آیه ادعایی رجم) برای اثبات قرآنی بودن حکم رجم معتقد شوند.

البته آنان به تحریف قرآن ملتزم نمی‌شوند و آن را با عنوان نسخ، پوشانده و مدعی نسخ حکم ۱۰۰ تازیانه در مورد محصنین و محصنات می‌شوند. اما تحقیق در این مسئله تنها به دو راهی قبول تحریف قرآن یا بسنده کردن به ۱۰۰ تازیانه برای زنا محصنه و غیر محصنه، منتهی می‌گردد.

اکنون به بررسی دیدگاهی می‌پردازیم که نسخ قرآن با سنت معتبره را جایز می‌داند و مدعی است که حکم مطلق زنا (۱۰۰ تازیانه) در مورد زنا محصنه به رجم ارتقاء یافته و یا علاوه بر تازیانه، باید رجم گردد. دلیل این نسخ را وجود روایات متواتره (و یا معتبره غیر متواتره) می‌دانند.

در آغاز، چند نکته را یادآوری می‌کنم:

یکم. به‌گمان من اگر روایات را به‌تنهایی و با صرف‌نظر از آیات قرآن (لو خُلِّیت و طبعها)، موردبررسی قرار دهیم، فراوانی روایات گزارش‌شده در متون روایی شیعیان و اهل سنت و تنوع آن به‌گونه‌ای است که نمی‌توان در صدور اجمالی برخی روایات مربوط به حکم رجم، از پیامبر خدا(ص) یا ائمه هدی(ع) تردید کرد. اصطلاحاً می‌توان گفت تواتر اجمالی روایات مربوط به حکم رجم، ثابت می‌شود و جای تردیدی در آن باقی نمی‌ماند.

البته باید توجه داشت که تواتر اجمالی، به‌معنی تأیید همه آنچه در باب رجم نقل گردیده و ادعا شده، نیست بلکه فقط این نکته را تأیید می‌کند که حکم رجم، به‌عنوان یک گزینه در کیفر زنای محصنه اجمالاً مطرح بوده است ولی روایات یادشده در بیان چند و چون آن (کم‌وکیف آن) شدیداً مورد اختلاف و گاه متعارض است و عملاً باید برای بیان مقصود از رجم و کیفیت و کمیت آن به سایر ادله مراجعه کرد.

فرق بین تواتر اجمالی با خبر متواتر، این است که در خبر متواتر، متن خاصی وجود دارد که با گزارش افراد مختلف دچار اختلاف نشده و مضمونی واحد و آشکار را گزارش می‌کنند. اما در تواتر اجمالی، تنها یک مضمون مجمل و مبهم را می‌توان از میان متون مختلف و گزارش‌های متنوع و گاه متعارض فهمید و پیدا کرد.

در این‌گونه موارد (تواتر اجمالی) تنها چیزی که ثابت می‌شود اصل مسئله به‌صورت کاملاً مبهم و مجمل است ولی جزئیات و فروع آن به‌هیچ‌عنوان با این تواتر اجمالی اثبات نمی‌شود. بلکه برای اثبات جزئیات آن محتاج دلایل مطمئنه و معتبره دیگری خواهیم بود و این روایات توان اثبات جزئیات و فروع مسئله را ندارند.

شاید به همین دلیل است که گفته‌اند تواتر اجمالی از نوع «دلایل گُبیّه» است که در آن باید به قدر متیقن، اکتفا شود. یعنی اعتماد به این روایات، ناشی از محاسبات منطقی و عقلی در مجموع روایات است و نه ناشی از متن الفاظ روایات (دلیل نقلی). این نکته کلیدی بحث روایات رجم است که جزئیات آن به تفصیل در ادامه بحث آشکار خواهد شد (ان شاء الله) و معلوم خواهد شد که فاصله بسیاری بین این دیدگاه با دیدگاه رایج فقهی وجود دارد که در نتایج بحث خود را نشان خواهد داد.

دوم. در مورد این تصور که رجم یعنی سنگسار، البته روایات بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد سنگسار به عنوان یکی از نمادهای رجم مطرح بوده است. از این مطلب آیا می‌توان انحصار رجم در سنگسار را نتیجه گرفت؟! مطمئناً روایات این مسئله، قاصر از منحصر کردن رجم در سنگسار است.

سوم. نکته دیگر این است که با فرض انحصار رجم در سنگسار، آیا باید اجرای حکم یادشده تا مرگ مجرم ادامه یابد؟! تردید جدی در متن روایات معتبره نسبت به این برداشت فقها از متون روایی وجود دارد و در بررسی روایات (اگر خدا بخواهد) روشن خواهد شد که بسیاری از روایات معتبره با آن مخالفت کرده و تصور «رجم حتی الموت: سنگسار تا مرگ» از بی‌توجهی به برخی ظرایف موجود در روایات و یا تفاوت موضوعات آن‌ها ناشی می‌شود.

چهارم. برخی محققان و فقیهان اسلامی در جزئیات روایات رجم، علاوه بر اشکالات سند، اشکالات دلالتی عمده‌ای را نیز مطرح کرده‌اند که به امید خدا و به‌هنگام بررسی جزئیات احادیث یادشده، به برخی از آن‌ها خواهم پرداخت. بنابراین، بحث روایات را بدون توجه به آن اشکالات نمی‌توان کامل دانست.

پنجم. در تمام طول بحث باید به یاد داشته باشیم که هرآنچه از متن روایات را ثابت شده بدانیم، می‌خواهد در برابر متن صریح قرآن (آیه ۲ سوره نور، حکم ۱۰۰ تازیانه) قرار گیرد و آن را نسخ کند.

پیش از این یادآور شدم که تنها با مبنای جواز نسخ قرآن با سنت معتبره، می‌توان به این بحث پرداخت و آن را ادامه داد.

ششم. اگر تواتر اجمالی روایات رجم را بپذیریم، کسانی که ناسخ‌بودن سنت غیرمتواتره را قبول نکردند و تنها سنت متواتره را شایسته برای جواز نسخ قرآن با سنت می‌دانستند، تنها می‌توانند قائل به جواز سنگسار شوند و نمی‌توانند با این روایات، انحصار رجم در سنگسار یا لزوم سنگسار تا مرگ مجرم را اثبات کنند و آن را لازم و واجب بدانند.

هفتم. باتوجه به وجود برخی روایات معتبره در بین روایات رجم، اگر مبتلا به تعارض با قرآن نبود، صرف وجود این روایات برای اثبات اجمالی حکم رجم کافی بود.

برای بررسی روایات رجم در متون روایی شیعه و اهل سنت، می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

دسته اول: بسیاری از روایات در مورد عملکرد پیامبر خدا(ص) نسبت به یک تا سه نفر از مسلمانانی است که ادعا می‌شود به فرمان پیامبر خدا، سنگسار شده‌اند. این روایات صرف نظر از اشکالات سندی و دلالتی، با این پرسش عمده روبه‌رو هستند که آیا عملکرد پیامبر(ص) مربوط به قبل از نزول آیه ۲ سوره نور است یا بعد از آن؟!

اگر نتوانیم اثبات کنیم که مربوط به بعد از آیه جلد (۱۰۰ تازیانه) است، عملاً نمی‌توان از آن برای نسخ حکم قرآنی زنا، بهره گرفت. این تردید تاکنون برطرف نشده و عملاً امکان استدلال را از بین برده است (اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال).

دسته دوم: روایاتی است که در مورد مراجعه یهودیان به پیامبر خدا(ص) و حکم ایشان مبتنی بر متن تورات به رجم زناکاران یهودی است.

دسته سوم: روایاتی است که در مقام عمل، از اقدام به رجم برخی زناکاران مسلمان توسط اصحاب پیامبر و امام علی بن ابی طالب(ع) گزارش می دهند.

دسته چهارم: روایاتی است که تنها اصل ثبوت حکم رجم را در مقام نظر و یا عمل، پذیرفته و گزارش می کنند.

دسته پنجم: روایاتی است که در مقام نظر، حکم سنگسار را به عنوان رجم، پذیرفته و گزارش می کنند.

دسته ششم: روایاتی است که علاوه بر بحث سنگسار، سخن از قرارداد مجرم در حفره برای اجرای سنگسار، به میان آورده اند.

دسته هفتم: روایاتی است که حکم فرار رجم شدگان را گزارش می کنند.

دسته هشتم: روایاتی است که علاوه بر حکم ۱۰۰ تازیانه، حکم تبعید را برای غیرمحسن و رجم را برای محسن، در کنار هم گزارش می دهند.

دسته نهم: روایاتی است که حکم توبه زناکاران را قبل از اجرای حکم آنان بیان می کنند.

دسته دهم: روایات متفرقه ای که مربوط به بحث رجم می شوند.

اکنون به بررسی هر دسته از روایات یادشده می پردازم و برای این کار از خدای رحمان یاری می طلبم:

روایات دسته اول

این دسته از روایات را در سه گروه قراردادده و به بررسی درباره آنها می پردازم:

گروه اول

یکم. روایاتی که در مورد دستور پیامبر خدا(ص) نسبت به رجم ماعزبن مالک اسلامی است. عمده گزارش‌های روایی از کتب معتبره شیعه و اهل سنت را می‌توان این‌گونه گزارش داد:

۱. در کتاب صحیح بخاری که معتبرترین کتاب روایی اهل سنت است، روایات متعدده‌ای از داستان ماعز نقل شده است. اهم مطالب برخی از آن روایات به این شرح است:

یک) طبق گزارش یک روایت، ماعز بن مالک نزد پیامبر(ص) آمده و به زنای محصنه اقرار کرد. پیامبر او را منصرف می‌کرد و می‌گفت: «شاید او را بوسیده‌ای یا فقط لمس کرده‌ای و یا فقط دیده‌ای!» و او می‌گفت: خیر، من با او زنا کرده‌ام!.

دو) گزارش روایت دیگر می‌گوید: «پیامبر پس از اقرار چهارم وی، از او پرسید: آیا دیوانه‌ای؟! آیا محصنی؟» و او پاسخ داد: «خیر دیوانه نیستم و محصنم!»

سه) در «مصلی» او را سنگسار کردند و پس از مدتی تحمل، فرار کرد و او را تا «حرّه» دنبال کردند و او را کشتند.

چهار) پیامبر پس از هر بار اقرار او، رو برمی‌گرداند تا او را نبیند و او خود را در معرض دید پیامبر(ص) قرار می‌داد و مجدداً اعتراف می‌کرد!^۱

۱. حدثنا عبدالله بن محمد الجعفی حدثنا وهب بن جریر حدثنا ابي قال سمعت يعلى بن حكيم عن عكرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما قال لما أتى ماعز بن مالك النبی صلی الله علیه وسلم قال له لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت قال لا یا رسول الله قال أنکنها لا یکنی قال فعند ذلک امر برجمه. صحیح البخاری، البخاری، ج ۸، ص ۲۴. نیز همان، ج ۶، ص ۱۶۹ و ۱۷۰: حدثنا أصبغ أخبرنا ابن وهب بن یونس عن ابن شهاب قال أخبرنی أبو سلمة بن عبدالرحمن عن جابر أن رجلاً من أسلم أتى النبی صلی الله علیه وسلم و هو فی المسجد فقال إنه قد زنی فأعرض عنه فتنحی لشقه الذی أعرض فشهد

۲. دومین کتاب از نظر اعتبار نزد اهل سنت، کتاب صحیح مسلم است. در این کتاب نیز روایات گوناگونی از این ماجرا گزارش شده است. اهم مطالب برخی از روایات گزارش شده در این کتاب را مورد توجه قرار می‌دهیم:

(یک) معاذ بن مالک که فردی کوتاه‌قد و عضلانی بود را نزد پیامبر (ص) آوردند در حالی که بالاپوشی نداشت. پیامبر تشکیک کرد که شاید... ولی او قسم خورد و چهار مرتبه اقرار کرد: «خیر، من زنا کرده‌ام!».

(دو) پس از رجم وی، پیامبر (ص) خطبه‌ای خواند: «هرگاه برای جهاد از شهر خارج می‌شویم، یکی که مغلوب شهوتش شده در غیاب مجاهدان اقدام به خیانت می‌کند. قسم به خدا که مجازات می‌کنم آنانی را که در دسترسم قرار گیرند».

(سه) معاذ را پیش پیامبر آوردند و پس از دو بار اقرار، دستور رجمش را داد.

(چهار) پیامبر به معاذ بن مالک که در مسجد حضور داشت، گفت: «آیا آنچه درباره‌ات شنیده‌ام صحت دارد؟!». معاذ پاسخ داد: «چه شنیده‌اید؟!». پیامبر گفت: «شنیده‌ام با کنیزک آل فلان زنا کرده‌ای». معاذ چهار بار اقرار کرد و سپس پیامبر دستور رجمش را داد!

علی نفسه أربع شهادات فدعاه فقال هل بك جنون هل أحصنت قال نعم فأمر به أن يرجم بالمصلی فلما أذلقته الحجارة جمز حتى أدرك بالحرّة فقتل.

حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب عن الزهري قال أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن و سعید بن المسيب أن أباهريره قال أتى رجل من أسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو فى المسجد فناده فقال يا رسول الله إن الآخر قد زنى يعنى نفسه فأعرض عنه ففتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله فقال يا رسول الله إن الآخر قد زنى فأعرض عنه ففتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله فقال له ذلك فأعرض عنه ففتنحى له الرابعة فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه فقال هل بك جنون قال لا فقال النبى صلى الله عليه وسلم اذهبوا به فأرجموه و كان قد أحصن.

وعن الزهري قال أخبرني من سمع جابر بن عبد الله الأنصاري قال كنت فيمن رجمه فرجمناه بالمصلی بالمدينة فلما أذلقته الحجارة جمز حتى أدركناه بالحرّة فرجمناه حتى مات.

پنج) ماعز پیش پیامبر آمد و گفت: «من زنا کرده‌ام و حد را بر من جاری کن!». چندمرتبه این اتفاق افتاد و پیامبر او را رد کردند. در آخرین نوبت، پیامبر از قبیله‌اش پرسیدند. آن‌ها گفتند: «او مشکلی ندارد و فقط کاری کرده که می‌خواهد با اجرای حد، از آن رها شود». پیامبر(ص) دستور داد تا رجمش کنند. ما در «بقیع غرقد» او را رجم کردیم ولی دست و پای او را نبستیم و او را در حفره قرار ندادیم.

شش) در حین اجرای حکم، او گریخت و ما تعقیبش کردیم و در «حرّه» او را با سنگ و استخوان زدیم تا مرد.

هفت) پیامبر پس از آن خطبه‌ای خواند و گفت: «ما برای جهاد در راه خدا که بیرون می‌رویم برخی می‌مانند و به خانواده‌ها خیانت می‌کنند. من اگر دستم به آنان برسد، مجازاتشان می‌کنم!»

هشت) ماعز نزد پیامبر آمد و گفت: «مرا پاک گردان!». پیامبر فرمود: «وای بر تو، برگرد و از خدا طلب بخشش کن و توبه کن». پس از مدتی مجدداً بازگشت و همان سخن را تکرار کرد و پیامبر نیز همان سخن خود را تکرار کرد. تا چهار بار این مطلب تکرار شد. پیامبر از او پرسید: از چه چیزی تو را پاک گردانم؟! او پاسخ داد: «از زنا». پیامبر از حاضران پرسید: «آیا او دیوانه است؟!». پاسخ دادند: «خیر». فرمود: «آیا خمر نوشیده؟!». کسی برخاست و دهانش را بویید و پاسخ داد: «خیر». مجدداً پیامبر(ص) پرسید: «آیا زنا کرده‌ای؟» و او گفت: آری. پیامبر دستور رجم او را داد.

نه) مردم دو گروه شدند. برخی او را سرزنش می‌کردند و او را هلاک‌شده می‌دانستند و برخی او را می‌ستودند و توبه او را مقبول می‌دانستند و می‌گفتند: «او خودش دستش را در دست پیامبر نهاد و گفت: مرا با سنگریزه‌ها بکش!». دو سه روز بعد پیامبر فرمود: «برای ماعز طلب بخشش کنید. همانا او توبه‌ای کرد که اگر بر امتی تقسیمش می‌کردند، همه آنان را در بر می‌گرفت!».

ده) پیامبر پس از اجرای حکم رجم ماعز و کشته شدن او، نه برایش استغفار کرد و نه او را دشنام داد.

یازده) مجموعه روایات این کتاب، می‌گویند: ماعز با پای خودش پیش پیامبر آمد و اعتراف کرد تا تطهیر شود! ماعز را پیش پیامبر آوردند و او اعتراف کرد! ماعز در مسجد بود و پیامبر از او پرسید و با پرس و جو او را وادار به اقرار کرد! پیامبر در برابر اقرار ماعز رو برگرداند و گفت برو توبه کن و خود او بود که مصرانه اقرارش را تکرار می‌کرد! پیامبر برای ماعز استغفار نکرد! پیامبر برای ماعز استغفار کرد!

همه این گزارش‌های متعارض و متناقض در یک داستان و در یک کتاب، اما در روایات گوناگون آمده است! آیا با این گزارش‌های متباین، می‌توان حقیقتی را به دست آورد که بتواند در برابر صریح آیه قرآن قرار گیرد و آن را نسخ کند؟!^۱

۱. صحیح مسلم، مسلم النیسابوری، ج ۵، ص ۱۱۶ تا ۱۱۹: و حدثنی أبوکامل فضیل بن حسین الجحدری حدثنا أبو عوانه عن سماک بن حرب عن جابر بن سمره قال رأیت ماعز بن مالک حین جئ به إلی النبی صلی الله علیه وسلم رجل قصیر أعضل لیس علیه رداء فشهد علی نفسه أربع مرات انه زنی فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فلعلک قال لا والله انه قد زنی الاخر قال فرجمه ثم خطب فقال الا کلما نفرنا غازین فی سبیل الله خلف أحدهم له نیب کنیب التیس یمنح أحدهم الکثیره اما والله ان یمکنی من أحدهم لأنکلنه عنه.

و حدثنا محمد ابن المثنی و ابن بشار «واللفظ لابن المثنی» قال حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبه عن سماک بن حرب قال سمعت جابر بن سمره يقول اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم برجل قصیر أشعث ذی عضلات علیه ازار و قد زنی فرده مرتین ثم امر به فرجم فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم کلما نفرنا غازین فی سبیل الله تخلف أحدهم ینب نیب التیس یمنح إحداهن الکثیره ان الله لا یمکنی من أحد منهم الا جعلته نکالا...

حدثنا قتیبة بن سعید و أبوکامل الجحدری «واللفظ لقتیبه» قال حدثنا أبو عوانه عن سماک عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لماعز بن مالک أحمق ما بلغنی عنک قال و ما بلغک عنی قال بلغنی انک وقعت بجاریه آل فلان قال نعم قال فشهد أربع شهادات ثم امر به فرجم.

حدثنی محمد بن المثنی حدثنی عبدالاعلی حدثنا داود عن أبی نصره عن أبی سعید ان رجلا من أسلم یقال له ماعز بن مالک اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال إنی أصبت فاحشة فأقمه علی فرده

۳. سومین کتاب معتبر نزد اکثریت اهل سنت، کتاب سنن ترمذی است. داستان ماعز بن مالک در این کتاب نیز با چند روایت، گزارش شده است:

یک. پیامبر به ماعز بن مالک گفت: «آیا آنچه درباره‌ات شنیده‌ام صحت دارد؟!». ماعز پاسخ داد: «چه شنیده‌اید؟!». پیامبر گفت: «شنیده‌ام با کنیزک آل فلان زنا کرده‌ای». ماعز چهار بار اقرار کرد و سپس پیامبر دستور رجمش را داد!

دو. ماعز نزد پیامبر (ص) آمد و اقرار به زنا کرد. این کار را چهار مرتبه تکرار کرد و پیامبر رو برمی‌گرداند. سپس دستور رجم داد.

النبي صلى الله عليه وسلم مرارا قال ثم سألت قومه فقالوا ما تعلم به بأسا الا انه أصاب شيئا يرى أنه لا يخرجه منه الا ان يقام فيه الحد قال فرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمرنا ان نرجمه قال فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد قال فما أوتقناه و لا حفرنا له قال فرمينا بالعظم و المدر و الخرف قال فاشتد و اشتدنا خلفه حتى اتى عرض الحرة فانصب لنا فرمينا بجلاميد الحرة «يعنى الحجارة» حتى سكت قال ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا من العشي فقال أو كلما انطلقنا غزاة فى سبيل الله تخلف رجل فى عيالن له نبيب كنيب التيس على أن لا اوتى برجل فعل ذلك الا نكلت به قال فما استغفر له و لا سبه.

و حدثنا محمد بن العلاء الهمداني حدثنا يحيى بن يعلى «و هو ابن الحارث المحاربي» عن غيلان «و هو ابن جامع المحاربي» عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال جاء ماعز بن مالک إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله طهرنى فقال ويحك ارجع فاستغفر الله و تب إليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك ارجع فاستغفر الله و تب إليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرنى فقال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أظهرك فقال من الزنى فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جنون فأخبر انه ليس بمجنون فقال أشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أزينت فقال نعم فامر به فرجم فكان الناس فيه فرقتين قائل يقول لقد هلك لقد أحاطت به خطيئته و قائل يقول ما توبة أفضل من توبة ماعز انه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوضع يده فى يده ثم قال اقتلنى بالحجارة قال فلبثوا بذلك يومين أو ثلاثة ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم و هم جلوس فسلم ثم جلس فقال استغفروا لماعز بن مالک قال فقالوا غفر الله لماعز بن مالک قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لو سعتهم.

سه. در «حرّه» او را سنگسار کردند و پس از مدتی تحمل، فرار کرد و او را دنبال کردند و کشتند.

چهار. داستان اجرای حکم و فرار ماعز را برای پیامبر(ص) نقل کردند و پیامبر گفت: «چرا رهایش نکردید تا بگریزد!»

پنج. پس از اجرای حکم رجم، پیامبر(ص) سخن نیکی درباره ماعز گفت ولی بر او نماز میت نخواند.

شش. ماعز نزد پیامبر آمد و گفت: «مرا پاک گردان!». پیامبر رویش را برگرداند. پس از مدتی مجدداً بازگشت و همان سخن را تکرار کرد و پیامبر نیز همان کار را تکرار کرد. تا چهار بار این مطلب تکرار شد. پیامبر از او پرسید: «آیا دیوانه‌ای؟!». پاسخ داد: «خیر». پیامبر پرسید: «آیا محصنی». پاسخ داد: «آری». پیامبر دستور رجم او را داد.^۱

۱. سنن الترمذی، ترمذی، ج ۲، ص ۴۴۰ و ۴۴۱: حدثنا قتيبة. حدثنا أبو عوانة عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لماعز بن مالك: «أحق ما بلغني عنك؟ قال ما بلغك عني؟ قال بلغني أنك وقعت على جارية آل فلان. قال: نعم فشهد أربع شهادات فأمر به فرجم» و في الباب عن السائب بن يزيد. حديث بن عباس حديث حسن و روى شعبة هذا الحديث عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبیر مرسلًا و لم يذكر فيه عن ابن عباس.

باب ما جاء في درة الحد عن المعتبر إذا رجع حدثنا أبو كريب. حدثنا عبدة بن سليمان، عن محمد بن عمر، وحدثنا أبو سلمه، عن أبي هريرة قال: «جاء ما عز الأسمي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنه قد زنى فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر. فقال إنه قد زنى فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال يا رسول الله إنه قد زنى فأمر به في الرابعة فأخرج إلى الحرة فرجم بالحجارة فلما وجد مس الحجارة فر يشد حتى مر برجل معه لحي جمل فضربه به و ضربه الناس حتى مات فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه فر حين وجد مس الحجارة و مس الموت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا تركتموه» هذا حديث حسن. قد روى من غير وجه عن أبي هريرة و روى هذا الحديث، عن أبي سلمه عن جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا.

حدثنا بذلك الحسن بن علي الخلال حدثنا عبدالرزاق. حدثنا معمر، عن الزهري، عن أبي سلمه بن عبدالرحمن، عن جابر بن عبد الله (أن رجلاً من أسلم جاء النبي صلى الله عليه وسلم فاعترف بالزنا

۴. سایر کتب روایی اهل سنت نیز این داستان را با نقل‌های گوناگون گزارش کرده‌اند. اهم مطالبی که در این گزارش‌ها آمده است، علاوه بر مطالب کتاب‌های پیشین، عبارت‌اند از:

یک. عبارت «هلاً ترکتموه: چرا رهائش نکردید» در سنن دارمی و مسند احمد و سنن ابی داود سجستانی هم گزارش شده است.

دو. در یکی از گزارش‌ها این حدس را از راوی گزارش کرده است که مقصود از «هلا ترکتموه» این نیست که حد رجم، دربارهٔ ماعز تعطیل شود بلکه مقصود این است که پیامبر با او سخن بگوید و به او برای پذیرش حکم، آرامش بدهد!

سه. در سنن ابی داود گزارش شده: «ماعز در حین اجرای سنگسار، ملتسمانه می‌خواست که او را پیش پیامبر برگردانند و می‌گفت: مرا فریب دادند و گفتند که پیامبر تو را می‌بخشد، ولی اکنون مرا به قتل می‌رسانند!». این مطلب نشان می‌دهد که ماعز بن مالک اسلمی، هیچ تصویری از رجم یا سنگسار تا مرگ نداشته و اساساً با چنین حکمی آشنا نبوده است!

فأعرض عنه ثم اعترف فأعرض عنه حتى شهد على نفسه أربع شهادات. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أبك جنون؟ قال: لا، قال أحصنت؟ قال: نعم فأمر به فرجم في المصلى. فلما أذلقته الحجارة فر فأدرک فرجم حتى مات. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرا و لم يصل عليه» هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم أن المعترف بالزنا إذا أقر على نفسه أربع مرات أقيم عليه الحد. وهو قول أحمد وإسحاق.

۱. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ج ۲، ص ۸۸۵۴: ... فهلاً ترکتموه. سنن الدارمی، عبدالله بن بهرام الدارمی، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷. مسند احمد، الامام احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۸ و ۲۳۸ و ۲۴۵ و ۳۱۴. و همان، ج ۲، ص ۴۵۳. و همان، ج ۳، ص ۳۸۱. و همان، ج ۵، ص ۲۱۶ و ۲۱۷: حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا هشام بن سعد أخبرني يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه قال كان ماعز بن مالک في حجر أبي فأصاب جاريه من الحي فقال له أبي ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بما صنعت لعله يستغفر لك و إنما يريد بذلك رجاء ان يكون له مخرج فاتاه فقال يا رسول الله اني زنيت فأقم على كتاب الله فأعرض عنه ثم اتاه الثانية فقال يا رسول الله اني زنيت فأقم على كتاب الله ثم اتاه الثالثة فقال يا

۵. داستان‌سرایی‌ها در مورد مسئله ماعز بن مالک اسلمی، چندان مختلف است که حقیقت ماجرا کاملاً پوشیده مانده است، تا جایی که حتی در یک کتاب از کتب معتبره اهل سنت، نقل‌های متخالف و متعارضی را در کنار هم مشاهده می‌کنیم. روایت دیگری در سنن ابی داوود، به جزئیات بیشتری از آن داستان اشاره می‌کند و می‌گوید بدگویی نسبت به ماعز، مورد سرزنش شدید پیامبر(ص) قرار گرفت و ایشان قسم یاد کردند: «او اکنون در نهرهای بهشت آب‌تنی می‌کند!» این درحالی است که هنوز قیامت کبری و حسابرسی عمومی آغاز نشده و پاداش و کیفر اعمال آدمیان

رسول‌الله انی زنت فأقم علی کتاب‌الله ثم أتاه الرابعة فقال یا رسول‌الله انی قد زنت فأقم علی کتاب‌الله فقال رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم انک قد قلتها أربع مرات فیمن قال بفلانہ قال هل ضاجعتها قال نعم قال هل باشرتها قال نعم قال هل جامعتها قال نعم قال فامر به ان یرجم قال فأخرج به إلى الحرة فلما رجم فوجد مس الحجارة جزع فخرج یشتد فلقیه عبدالله بن أنیس و قد أعجز أصحابه فنزع له بوظیف بعیر فرماه به فقتله قال ثم أتى النبی صلی‌الله علیه وسلم فذکر ذلك له فقال هلا ترکتموه لعله یتوب فیتوب الله علیه قال هشام فحدثنی یزید بن نعیم بن هزال عن أبیه أن رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم قال لأبى حنین رأه والله یا هزال لو کنت سترته بثوبک کان خیرا مما صنعت به. سنن أبی داود، ابن الأشعث السجستانی، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵: حدثنا عبیدالله بن عمر بن میسرہ، ثنا یزید بن زریع، عن محمد بن إسحاق، قال: ذکرنا لعاصم بن عمر بن قتادة، قصة ماعز بن مالک، فقال لی: حدثنی حسن بن محمد بن علی بن أبی طالب علیه السلام، قال: حدثنی ذلك من قول رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم: «فهلأ ترکتموه» من شئتم من رجال أسلم ممن لا أتهم، قال: و لم أعرف هذا الحدیث، قال: فجنحت جابر بن عبدالله، فقلت: إن رجلا من أسلم یدلثون أن رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم قال لهم حین ذکروا له جزع ماعز من الحجارة حین أصابته: «ألا ترکتموه» و ما أعرف الحدیث، قال: یا ابن أخی، أنا أعلم الناس بهذا الحدیث، کنت فیمن رجم الرجل، إنا لما خرجنا به فرجمناه فوجد مس الحجارة صرخ بنا: یا قوم ردونی إلى رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم فإن قومی قتلونی و غرونی من نفسی و أخبرونی أن رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم غیر قاتلی، فلم ننزع عنه حتی قتلناه، فلما رجعنا إلى رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم وأخبرناه قال: «فهلأ ترکتموه و جنتمونی به» لیستثبت رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم منه، فأما لترك حد فلا، قال: فعرفت وجه الحدیث.

زمانش نرسیده و بهشت و دوزخی را برپا نکرده‌اند! مگر آنکه مدعی شویم که همه اینها «قبل یوم الحساب: پیش از روز قیامت» محقق می‌شود!

۶. در کتاب «تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۸» که یکی از کتب معتبره روایی شیعیان است، این داستان به نقل از امام صادق(ع) گزارش شده است. در مورد این گزارش، که تنها روایت از متون روایی معتبره شیعه است، چند نکته وجود دارد که باید به آن پرداخت:

یک. هیچ‌یک از دیگر کتب اربعه شیعه، این روایت را نقل نکرده‌اند. این مطلب نشانگر عدم رواج این داستان در فقه اهل البیت(ع) است.

دو. بررسی سند این روایت نیز نشان می‌دهد که در مورد محمد بن عیسی بن عبید یقطینی، عالمان علم رجال با دو رویکرد مواجه شده‌اند. برخی او را شدیداً ستوده‌اند و از بزرگان و افراد مورد وثوق و اطمینان شمرده‌اند و افراد کمتری او را مورد اعتماد ندانسته‌اند.

۱. سنن أبی داود، ابن الأشعث السجستانی، ج ۲، ص ۳۴۵ و ۳۴۶: حدثنا الحسن بن علی، ثنا عبدالرزاق، عن ابن جریج، قال: أخبرني أبو الزبير، أن عبدالرحمن بن الصامت ابن عم أبي هريرة أخبره، أنه سمع أبا هريرة يقول: جاء الأسلمي نبي الله صلى الله عليه وسلم فشهد على نفسه أنه أصاب امرأة حراما أربع مرات، كل ذلك يعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فأقبل في الخامسة فقال: أنكتها؟ قال: نعم، قال: «صفحة ۳۴۶» حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم. قال: كما يغيب المرود في المكحلة والرشاء في البئر؟ قال: نعم. قال: فهل تدرى ما الزنا؟ قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلالا، قال: فما تريد بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهرني، فأمر به فرجم، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين من أصحابه يقول أحدهما لصاحبه: أنظر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب، فسكت عنهما ثم سار ساعة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله، فقال: أين فلان و فلان؟ فقالا: نحن دان يا رسول الله، قال: انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار؟ فقالا: يا نبي الله، من يأكل من هذا؟ قال: فما نلتما من عرض أحيكما أنفا أشد من أكل منه، والذي نفسي بيده إنه الآن لفي أنهار الجنة ينقمس فيها.

مدافعان او، به گزارش وثاقت و عظمت جایگاه او نزد بزرگانی چون فضل‌بن شاذان، نجاشی، گشّی و علامه حلی و... استناد می‌کنند. اما سخن اصلی دربارهٔ عدم وثوق وی، مربوط به گزارش ابن بابویه (پدر شیخ صدوق) به نقل از استادش ابن ولید قمی است که گفته است: «روایاتی که محمدبن عیسی بن عبید به‌تنهایی از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده است، مورد اعتماد ما نیست و به آن فتوا نمی‌دهیم».^۱

سه. البته این سخن مخالفان، به‌منزلهٔ مطلق عدم وثوق نمی‌تواند باشد، چرا که ممکن است نسبت خاصی بین نقل روایت از کتاب‌های یونس با محمدبن عیسی وجود داشته که صرفاً نقل منفرد او از یونس، مورد تردید قرار گرفته است ولی نقل‌های منفرد او از دیگر روات، مورد تردید قرار نگرفته است.

مثلاً ممکن است آن نسخهٔ کتاب روایی یونس که در دست محمدبن عیسی بوده، نسخه‌ای تحریف‌شده یا ناقص بوده باشد و بعد از او این مطلب برای علمای شیعه، آشکار شده باشد (بدون آنکه خود محمدبن عیسی از محرّف بودن آن خبر داشته باشد) و این امر موجب نامعتبر بودن روایات خاصی بوده که وی از یونس نقل کرده است ولی این احتمال در مورد کتب روایی سایر روات وجود نداشته و به‌همین دلیل به نقل‌های منفرد وی از سایر روات تسری پیدا نکرده و اصل وثاقت وی را مورد تردید قرار نمی‌دهد!

چهار. جالب است که این روایت، مصداق نقل منفرد محمدبن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن است. یعنی هیچ راوی دیگری این روایت را از یونس نقل نکرده است. بنابراین، شیخ طوسی که در کتاب فهرست، مبتنی بر گزارش ابن بابویه از ابن ولید قمی، خبر از عدم اعتماد و عدم پذیرش روایات منفرد او از یونس داده

۱. جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۶۶ تا ۱۶۸.

است،^۱ نباید این روایت را قبول کرده و به آن اعتماد کند! ولی ظاهراً در زمان نگارش این بخش از کتاب تهذیب، به آن نکته توجه نداشته و این روایت را مؤیداً گزارش کرده است.

پنج. کسانی که وثاقت محمد بن عیسی را در روایات منفرد از یونس، قبول ندارند، طبیعتاً نمی‌توانند به این روایت استناد کنند. بنابراین برای آنان هیچ متن روایی شیعی و معتبری در داستان ماعز بن مالک وجود ندارد و باید از دید آنان موضوع را اثبات نشده، تلقی کرد و آن را منتفی دانست.^۲

۷. در مجموعه روایات مربوط به داستان ماعز بن مالک، تعارض گسترده‌ای نسبت به امور مختلف دیده می‌شود:

یک. برخی می‌گویند خود او داوطلبانه و برای تطهیر خویش به پیامبر خدا(ص) مراجعه کرده است.

دو. برخی روایات می‌گویند: او را با وعده استغفار پیامبر(ص) و آزاد شدن و عدم مجازات، وادار کردند تا اعتراف کند و او در هنگامه سنگسار، از این فریب، شکایت می‌کرد.

سه. برخی مدعی‌اند که او در مسجد بود و هیچ نمی‌گفت و این پیامبر(ص) بود که از وی استفسار کرد و اقرار گرفت! این درحالی است که اکثر روایات عکس این

۱. جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۶۶.

۲. علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن ابان عن ابي العباس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أتى النبي صلى الله عليه وآله رجل فقال: انى زنت فصرف النبي صلى الله عليه وآله وجهه عنه، فأناه من جانبه الآخر ثم قال مثل ما قال فصرف وجهه عنه، ثم جاء إليه الثالثة فقال: يا رسول الله انى زنت و عذاب الدنيا أهون على من عذاب الآخرة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أبصاحبكم بأس؟ يعنى جنة قالوا: لا، فأقر على نفسه الرابعة فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يرحم، فحفروا له حفيرة فلما أن وجد مس الحجارة خرج يشتم، فلقية الزبير فرماه بساق بعير فعقله فأدركه الناس فقتلوه فأخبروا النبي صلى الله عليه وآله بذلك فقال: هلا تركتموه؟! ثم قال: لو استتر ثم تاب كان خيرا له.

ادعا را مطرح کرده و مدعی‌اند که پیامبر رو برمی‌گرداند و از شنیدن اقرار او منصرف می‌شد ولی خود وی با اصرار اقدام به اقرارهای مکرر کرد!

چهار. برخی روایات می‌گویند: پیامبر(ص) به سرزنش کسانی پرداخت که ماعز را وادار به اعتراف در برابر پیامبر کردند و فرمود: چرا این مطلب را نپوشاندند تا او توبه کند و مجازات نشود!

پنج. برخی می‌گویند او را در «مصلی» رجم کردند و برخی می‌گویند در «حره» و برخی می‌گویند در «بقیع غرقه». مگر آنکه اثبات شود که هر سه عنوان، به یک موضع اطلاق می‌شده است!

شش. برخی می‌گویند که پیامبر برای او طلب مغفرت کرد و برخی می‌گویند این کار را نکرد و نماز میت هم نخواند.

هفت. برخی می‌گویند پیامبر(ص) او را ستایش کرده و گفت که توبه او پذیرفته شده و برخی می‌گویند که ایشان ناراحت بود و چیزی در ستایش او نگفت!

هشت. بسیاری از روایات یادشده از توبیخ کسانی که پس از فرار، او را رها نکردند تا بگریزد و تعقیبش کردند تا او را کشتند، توسط پیامبر(ص) خبر داده‌اند و برخی روات همان روایات، تصریح کرده‌اند که مقصود پیامبر، تعطیل حد رجم و رهاکردن ماعز نبوده است!

نُه. باتوجه به اقرار برخی از روایات یادشده در مورد اظهارات پیامبر خدا(ص) نسبت به توبه ماعز و یا سرزنش افراد به اینکه چرا او را راهنمایی نکردند تا توبه کند و به پیامبر مراجعه نکند و یا توصیه خود پیامبر به او که: «برو توبه کن» (صریح برخی روایات یادشده)، چگونه ممکن است که «اصرار ماعز بر تطهیر» را نشانه توبه حقیقی او ندانسته و دستور اجرای حکم رجم را بدهند؟!

این درحالی است که از پیامبر خدا(ص) نقل شده است که فرمود: «الْأندم توبه: پشیمانی، توبه است». آیا کسی که با اصرار سخن از «طَهْرَنی: مرا پاک کن» می راند و چهار مرتبه مراجعه می کند و تکرار می کند، پشیمان شمرده نمی شود تا تائب شمرده شود؟! (إن هذا لشیئ عجاب!).^۱

۱. به علت زندانی شدن نویسنده و سپس بیماری وی در زندان وکیل آباد مشهد و نهایتاً فوت ایشان، رساله رجم ناتمام ماند. بحث های باقیمانده: چهارم. ادامه بررسی حکم رجم از نظر روایات (گروه دوم و سوم از دسته اول و از دسته دوم تا دهم).

پنجم. بررسی اجمالی دیدگاه های جدید برخی فقیهان و محققان.
ششم. نتیجه گیری نهایی.

پوست:

نقدها

نقدهای مهدی خلجی

یک. ارتداد، عیارسنج اجتهاد

ارتداد، مادهٔ فقهی ساده‌ای مانند شکّ میان شمار رکعت‌های نماز نیست. ارتداد، سراسر است با مسئلهٔ ایمان، پیوند دارد؛ یعنی کانونی‌ترین مسئلهٔ دین. ارتداد یا دین‌گردانی در صورتی معنا می‌یابد که ایمان، تعریفی شفاف یابد و مرز روشنی میان ایمان و کفر کشیده شود. از این رو، تعریف ارتداد کار فقیهان نیست؛ تنها تشخیص حکم آن در قلمرو وظایف فقیهان می‌نشیند. این متکلمان و متألهان بوده‌اند که تعریف ایمان و کفر را سرآمد بایسته‌های الاهیات (علم کلام) قرار داده‌اند.

ارتداد پرش بنیادین الاهیات

در تاریخ فرهنگ اسلامی، رساله‌های منفرد (تکننگاری) بسیاری دربارهٔ ارتداد نوشته شده که بیشتر نویسندگان آن‌ها متکلمان و رویکردشان کلامی بوده است. برای نمونه به کتاب مهم ابوالقاسم اسماعیل بن احمد جیلی بُستی، از اعظام متکلمان معتزلی اواخر سدهٔ چهارم و اوائل سدهٔ پنجم با عنوان کتاب البحت عن ادله التکفیر و التفسیق (کاوش در دلایل تکفیر و تفسیق) بنگرید.^۱ بُستی از آغاز تصریح می‌کند که سخن در این باب روا نیست مگر آن‌که معنی کفر و فسق آشکار شود. و مگر کفر و فسق در میان ارباب ملل و نحل و صاحبان مذاهب و فرقه‌های اسلامی تعریفی یگانه دارد؟ کتاب شرحی است روشن‌گر از شمار فراوان تعریف‌های کفر و فسق و اینکه

۱. البستی، ابوالقاسم، کتاب البحت عن ادلة التکفیر و التفسیق، تحقیق و مقدمه، ویلفرد مادلونگ، زابیده اشمیتکه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.

هر کدام از هفتاد و دو ملت در اسلام چه کسی یا کسانی را کافر انگاشته و خون‌اش مباح دانسته و مال‌اش حلال کرده و زناش را طلاق داده یا فسق فرد یا گروهی را مسجل و مسلم پنداشته و از عدالت ساقط کرده است. در همین کتاب خواننده می‌یابد که جماعت کثیری از معتزلیان چگونه اشاعره را کافر می‌دانستند، چون اشاعره جبری‌اند و ادعا می‌کنند که خداوند شرّ را در جهان آفریده و هر بدی که آدمی کند هم آفریده اوست. امروزه اشاعره کمابیش اکثریت مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهند. از آنجا که کاویدن مفهوم ارتداد بدون بحث دربارهٔ معنی ایمان ممکن نیست، رشته‌ای از مفاهیم کلیدی در کلام اسلامی به‌میان کشیده می‌شود که همه به درک متألّهان از ارتداد پیوند دارد؛ از جمله مسئله رستگاری، هدایت، فطرت، فعل و ارادهٔ آدمی، جبر و اختیار، یقین و تردید و سرانجام درک متکلمان از کیفر این‌جهانی و آن‌جهانی.

هرگونه تحولی در دریافت مفهوم ارتداد، سنگی در آرامش برکهٔ مفاهیم یادشده می‌افکند. کاوشگر این مفهوم باید به پیامدهای دامن‌گستر کلامی بازنگری در تعریف ارتداد آگاه باشد. به‌سخن‌دیگر فقهی اگر عزم بازنگری در حکم ارتداد کند، باید به عواقب نظری تغییر حکمی بیندیشد که کمابیش مقبول و مسلم همه فرقه‌های اسلامی در همه ادوار تاریخی بوده است. دگردیسی حکم ارتداد، پذیرفتن ضمنی ضرورت بازنگری در مبانی فقه موجود است.

کافر، انسان نیست

فرض کنید کسی مانند متألّه فقید، مرتضی مطهری، ایمان را وجه تمایز آدمی از حیوانات بداند و انسانیت انسان را به ایمان وی بینگارد^۱، پیامد آن چه خواهد بود؟

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد دوم، انتشارات صدرا، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳، ص

یکی از پیش فرض های بنیادی در پس حکم فقهی نجاست کافر درست همین است. در این دیدگاه کافر و خون و ادرار و سگ در یک ردیف می ایستند؛ چون در واقع از نظر فقیهان، کافر انسان نیست (همان گونه که در فقه سنتی زن نیز انسان نیست؛ بلکه نیمه انسان است). آقای مطهری این دیدگاه را درباره فلسفه نیز داشت. فلسفه کافران را نیز فلسفه نمی دانست و می گفت فلسفه حقیقی تنها فلسفه الهی است و فلسفه مادی اصلاً فلسفه نیست. یعنی فلسفه در مقام فعالیت برین ذهن آدمی کاری است که از کافر بر نمی آید، همان طور که حیوانات نیز فاقد فلسفه هستند.

نه تنها نجاست کافر، که احکام مربوط به کافر از ارث و ازدواج گرفته تا دیه و قصاص، همه استوار بر انسان شناسی ویژه ای هستند. تا آن انسان شناسی زیر و زبر نشود، تغییر یک چند حکم فقهی هم با موانع معرفت شناختی رویاروست و هم با مشکل پذیرش در جامعه مؤمنان. همچنین اگر چیزی به نام «فطرت» وجود داشته باشد که لزوماً سرشتی دینی دارد و هر کودکی با فطرت (اسلامی) خود زاده می شود و این پدر و مادر هستند که (برخلاف فطرت کودک) او را یهودی، مسیحی یا زرتشتی می کنند (کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه)، ارتداد عملی خلاف فطرت و طبیعت آدمی است. از سوی دیگر، اگر اسلام برترین دین و تنها دین «حق» است (ان الدین عندالله الاسلام) و دیگر ادیان منسوخ یا باطل، ارتداد روی گردانی از حق و رویکرد به باطل است و مرتد روی رستگاری را در این جهان و آن جهان نمی بیند.

نگرش فرودستانه به مرتد (کافر) در مقام کسی که از مقام انسانیت برخوردار نیست و خلاف خلق و فطرت الهی زندگی می کند و سراسر غرق در باطل و گمراهی است و سرانجامش بی تردید در دوزخ است، نمی تواند احکام فقهی درباره مرتد (کافر) را تلطیف شده بپذیرد و با او همان رفتاری را داشته باشد که با مؤمن مسلمان، انسان، موافق فطرت و رونده راه حقیقت. این خلاف عدالت معهود الاهیاتی

است (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون. زمر، ۹). آیا خداوند عادل در روز رستاخیز می‌تواند کافران و مسلمانان را به یک چشم بنگرد؟ البته که می‌توان پاسخ این پرسش را مثبت انگاشت اگر نظریه تازه‌ای در باب عدالت در کلام اسلامی پدید بیاید که با انسان‌شناسی مدرن سازگار باشد. اما با نظریه‌های موجود کلامی، خلاف عدل الاهی است که خداوند با نیکان و بدان رفتاری یکسان کند.

شک‌آوران، مؤمناند؟

بر همین نسق، اگر ایمان، یقین راسخ به رشته‌ای مشخص از گزاره‌ها و معتقدات قلمداد شود، تقریباً در بیشتر ادوار تاریخی، بیشتر مردم جهان، کافر به‌شمار خواهند رفت. اما فرض کنید متألهی بتواند کیرکه‌گور جهان اسلام شود و نظریه‌ای پرورد که ایمان را خود تردید یا نفس درگیری ذهنی مدام با زنجیره‌ای از پرسش‌ها تعریف کند که هرگز به یقین نمی‌انجامد و پاسخ‌های قطعی و نهایی نمی‌یابند. دراین صورت شمار فراوانی از مردم به‌ویژه متفکران جهان در قلمرو مؤمنان می‌گنجند.

مفروضات غیرفقهی حکم فقهی

براین روی، نگرش فقهی به ارتداد، بنیانی‌ترین رویکرد نیست. فتوای فقهی در باب ارتداد هرچه باشد، استوار بر مفروضات و مبانی الاهیاتی (کلامی) ویژه‌ای است. بدون بیرون‌کشیدن، بازنگریستن و سنجیدن آن مفروضات و مبانی، هیچ سخن فقهی تازه‌ای روش‌شناسانه، مضبوط و مستدل نخواهد بود و از اعمال سلیقه و استحسان در درک پاره‌ای آیت‌های قرآنی و روایت‌های پیامبر و امامان فراتر نخواهد رفت. شاید یکی از اهم دلایلی که نوآوری فقیهانی چون یوسف صانعی و محمدابراهیم جناتی در میان فقیهان سنتی مقبول نمی‌افتد و در هاضمه عقل حوزوی گوارده نمی‌شود، همین است. آن مبانی سنتی الاهیاتی تنها قادر به پدیدآوردن فقه سنتی از آن دست که بوده، هستند و از ترکیب آن مواد تنها چنین فرآورده‌ای فراچنگ می‌آید. کوشش برای

هم‌ساز کردن فقه با جهان جدید، بدون دست‌بردن در نهفتِ پیش‌فرض‌های الاهیاتی بیهوده و بادپیمایی است.

پیش‌فرض‌های الاهیاتی، خود از یک جنس نیستند و هر یک به جهانی وابسته‌اند. برخی مفروضات هستی‌شناختی، کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی‌اند و پاره‌ای حاصل نگرش متألهان به زبان و مبانی تفسیر متن؛ و دسته‌ای نیز مفروضات تاریخی و مهم‌تر از آن تاریخ‌نگارانه است؛ یعنی درکی که فقیهان از تاریخ داشته‌اند و روشی که در نگاه به متون تاریخی دینی برمی‌گرفته‌اند.

شرایط امکان نظریه‌ای جدید

می‌توان پرسید شرایط امکان پیدایش نظریهٔ جواز ارتداد در اسلام چیست؟ آیا نظریه‌ای اسلامی ممکن است برای آدمی حق مرتدشدن را به رسمیت بشناسد؟ حق مرتدشدن، حق تغییر عقیده، حق آزادی عقیده و بیان است (برخلاف دیدگاه مرتضی مطهری که می‌گوید در اسلام، عقیده، آزاد ولی بیان آن محدود است، آزادی عقیده و آزادی بیان ملازم‌اند و یکی بدون دیگری بی‌معناست).

آیا اسلام می‌تواند تغییر عقیده را به‌طور مطلق بپذیرد یا آن را مشروط به این می‌کند که «تغییر دین باید از روی تحقیق باشد»؟ آیا همان‌طور که اغلب قریب‌به‌اتفاق مؤمنان، ایمان خود را از روی تحقیق به‌دست نمی‌آورند، می‌توان جواز اسلامی تغییر دین به هر انگیزه‌ای را صادر کرد؟ این پرسش در چارچوب نسبت اسلام و حقوق بشر می‌گنجد. امکان نظری پیدایش نظریهٔ جواز ارتداد در اسلام به‌معنای انقلاب در مبانی فقه است. در فقه اسلامی، مفهوم حق، آن‌گونه که در حقوق بشر و در حقوق مدرن فهمیده می‌شود، یک‌سره غایب است.

ارتداد؛ کنشی سیاسی

و سرانجام، ارتداد، کنشی سیاسی است. نه‌تنها در دوران پیامبر که در همهٔ دوران‌ها. دین‌گردانی سراسر با اقتدار سیاسی دینی حاکم زمانه پیوند دارد. حکومت

دینی حق دارد شخص مرتد را بکشد. یعنی مرتد تهدیدی برای نظام سیاسی دین‌بنیاد است. از این رو، تحلیل مسئله ارتداد، بدون بازکاوی سرشت اقتدار سیاسی در اسلام کامل نیست. ارتداد، کنشی سیاسی است، زیرا دین‌داری نیز کنشی سیاسی است و یکی از مهم‌ترین اشکال و ساختارهای قدرت را پدید می‌آورد یا تقویت می‌کند. ایمان داشتن، عضویت در یک جماعت است. ارتداد ترک خودخواسته آن جماعت که اعتراضی نهان یا آشکار را به‌همراه دارد. وابستگی به امت یا گسستن از آن، دو جایگاه متفاوت برای فرد در طبقه‌بندی نظام و مناسبات اجتماعی در پی می‌آورد. از این رو، ارتداد یکی از گیراترین جستارها در جامعه‌شناسی سیاسی و نیز انسان‌شناسی سیاسی و تاریخی است.

فقیه فاضل آقای احمد قابل در مصاحبه با رادیو زمانه، بحث ارتداد را به‌میان آورده است. این فرصتی مغتنم است تا توانایی فقه جواهری (سنّتی) در برابر پرسش‌هایی چون دین‌گردانی آزموده شود و عیار اجتهاد با مسئله ارتداد سنجیده گردد.

گوهر سخن احمد قابل این است که ارتداد، مسئله‌ای سیاسی است و مربوط و محدود به زمان پیامبر اسلام و تثبیت و استقرار این دین. چون یهودیان مدینه و اطراف مدینه توطئه می‌کردند و دین نوپای اسلام را تهدید می‌نمودند، اسلام نیز آنان را تهدید کرده که اگر کسانی را وادارید دین اسلام را فروبگذارند و بدین‌روش پایه‌های اجتماعی دین را سست کنند، مجازاتی را که یهودیان درباره مرتد به‌کار می‌گیرند، اسلام علیه مرتدان از اسلام به‌کار خواهد بست.

از نظر آقای قابل حکم فقهی ارتداد (اعدام و جز آن) از سنخ احکام دائمی نیست و به تغییر عقیده هم ربطی ندارد؛ حکم ارتداد نماد و ابزاری سیاسی در دوره‌ای محدود بوده است. به نظر می‌رسد مراد ایشان از سیاسی بودن ارتداد، غیردینی بودن آن است؛ یعنی پیامبر نه در مقام پیامبر و بیان‌کننده شریعت، که تنها در مقام حاکم

اسلامی به قتل مردان حکم داده است. بنابراین، چون آن مقتضیات سیاسی رخت بر بسته، ما مؤمنان در مقام مؤمنان، در قبال مردان وظیفه‌ای نداریم.

آقای قابل، کمابیش رأی استادشان آیت‌الله حسین علی منتظری را بازگو کرده‌اند. آیت‌الله منتظری در رساله توضیح المسائل، ذیل فصل ارتداد آورده‌اند: «حکم ارتداد در مورد کسی که در مسیر تحقیق از براهین عقلی استفاده می‌کند و احياناً به نتیجه دیگری دست می‌یابد، جاری نیست. و بعید نیست گفته شود پدیده ارتداد در صدر اسلام از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمانان حکایت می‌کرده و صرفاً به خاطر تغییر عقیده و اظهار آن نبوده است.»

اگرچه آیت‌الله منتظری در پاسخ به پرسش‌های مجله کیان (نشر یافته در شماره ۴۵) آشکارا نوشت «اسلام هیچ‌گاه کفار را مجبور به پذیرش دین نمی‌کند و می‌دانیم که اصولاً دین و عقیده با اکراه به دست نمی‌آید (لا اکراه فی الدین) ولی شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود و مقدسات دینی را زیر سؤال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که به تدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند و چه بسا از توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و در حقیقت محارب با آنان می‌باشد.»

نوشته دوم پس از چاپ رساله عملیه منتشر شده و در نتیجه می‌تواند در مقام نظر نهایی آن فقیه برگرفته شود. آنچه آقای منتظری در رساله عملیه با تعبیر «بعید نیست گفته شود» به گواه متن، حدسی نامطمئن و از قبیل استحسان است. اما آنچه برای آقای منتظری گمان ناستوار است، برای آقای قابل فتوا و نظر فقهی است. ظاهراً فتوای آیت‌الله منتظری تفاوتی با جریان مسلط فقهی ندارد و بلکه کمی غلیظ و شدیدتر هم هست، چون می‌نویسد مرتد چه بسا محارب نیز شمرده شود. اگر عنوان محارب بر مرتد صدق کند، مرتد ملی اگر توبه هم کند حکم قتل ممکن است از او ساقط نشود.

به نظر می‌رسد آیت‌الله منتظری از فقدان دلیل تاریخی و فقهی بر سیاسی و موقتی بودن حکم ارتداد نیک آگاه بوده و به همین رو، طریق مألوف اهل فقه را رفته است. اما آقای قابل که بی‌پروا این حکم را موقتی و محدود به عصر پیامبر می‌انگارد، خود را در دامن دشواری‌های روش‌شناختی و تاریخی فراوانی می‌افکند؛ به‌ویژه آنکه در این مصاحبه از آوردن دلیل روشن و روشمند برای این نظر دریغ ورزیده است.

بازنمایی کاستی‌های نظری رأی آقای قابل در نوشتاری از پی این خواهد آمد.

۱۷ مهر ۱۳۸۶، سایت رادیو زمانه.

دو. اسلام، خون و آزادی

«ما را خبر داد... از رسول خدا که گفت: ریختن خون هیچ مسلمانی حلال نمی‌شود؛ مگر در سه صورت: کفر پس از ایمان (ارتداد)؛ زنا پس از احسان (آمیزش جنسی فرد همسر دار با جز همسر خود) و قتل نفس.

شافعی گفت: «شاید سبب روا بودن قتل مؤمن کافر شده آن باشد که ایمان، حافظ خون است (یعنی ایمان آوردن کسی موجب می‌شود ریختن خون‌اش حرام شود). وقتی مؤمنی، کافر می‌شود، با خارج شدن از ایمان، ریختن خون خود را دوباره مباح کرده است. حکم او، حکم کسی است که از آغاز، همواره کافر محارب بوده... (جرم) مرتد حتی سنگین‌تر از کسی است که همواره مشرک بوده است. زیرا همه اعمال صالحی که مرتد در هنگام ایمان خود انجام داده در چشم خداوند تباه می‌شود...»

پیامبر وقتی بر مشرکان پیروز شد، شماری از آنان را کشت، برخی دیگر را با فدیة آزاد کرد و بر آنان منت نهاد و از گروهی نیز فدیة گرفت. اما در میان مسلمانان اختلافی نیست در این که حرام است مرتد با فدیة آزاد شود و بدو رخصت داده شود

یا از او فدیة گرفته شود. حرام است که مرتد به حال خود وا گذاشته شود: یا باید مسلمان شود یا کشته شود. و خدا عالم تر است.^۱

تبعیض در حق حیات

قرآن مرزی روشن میان اسلام آوردن و ایمان آوردن کشیده است (قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا. حجرات، ۱۴) ایمان آوردن، باور قلبی است و اسلام آوردن آیینی ظاهری که در گفتن و به زبان آوردن دو جمله گواهی به وحدانیت خداوند و نبوت محمد تبلور می یابد. ایمان، موضوع علم کلام اسلامی بوده است) اما اسلام آوردن مسیحی آن، به ندرت حتی موضوع علم کلام اسلامی بوده است) اما اسلام آوردن موضوع شمار کثیری از احکام فقهی است. در دستگاه فقهی، تبعیضی بنیادی میان مسلمان و کافر وجود دارد؛ از نجاست ذاتی کافر گرفته تا ارث، قرض، قصاص، دیه، ازدواج و مانند آن. کافر حتی از قدم گذاشتن به مسجد و شعاع وسیعی پیرامون کعبه (حرم) منع شده است.

اما مهم ترین کارکرد اسلام آوردن، حفظ خون است؛ یعنی در نظام فقهی سنتی (موجود)، حق حیات با اسلام آوردن تضمین می شود. برخی کسانی که اسلام را قبول ندارند (مانند مرتدان یا کافران حربی) حق حیات ندارند؛ شماری از نامسلمانان تحت شرایط خاصی حق حیات دارند؛ از حق حیات مشروط برخوردارند (مانند کافران ذمی) اما تنها کسی که در حق حیات اش مناقشه نمی توان کرد، مسلمان است.

اگر کسی از ترس جاننش و بدون آن که به حقیقت ایمان آورده باشد، به مسلمان شدن تظاهر کند (به محض اظهار شهادتین) ریختن خون او حرام می شود. در این نکته در میان مسلمانان خلافتی نیست. از میان روایتهای بسیار، یکی آن است که پیامبر گفت «همین طور با مردم می جنگیدم تا می گفتند لا اله الا الله. تا این را

۱. الشافعی، الامام ابو عبدالله محمد بن ادريس، الامم، اعتنى به حسان بن عبدالمنان، بيت الافكار الدولية، الرياض، ص ۱۲۵۰.

می‌گفتند، خون و مالشان را ایمن می‌شد. حساب (واقعی امر) با خداست.»^۱ پس اسلام آوردن حتی اگر زیر برق آخته شمشیر جنگاوران مسلمان نیز باشد، از نظر فقه اسلامی، مقبول است و دارای پیامدهای حقوقی بنیادی و فراوانی است. آیین تشریف به اسلام، فارغ از هرگونه تشریفات است؛ یکی از ساده‌ترین آیین‌های تشریف است. اما خروج از اسلام یکی از سخت‌ترین مجازات‌ها را در پی دارد.

مرتد را بکشید؛ اجماع فرقه‌ها

از سوی دیگر، بنابر روایت‌های بازگفته از پیامبر، از اسلام برگشته (مرتد) را باید کشت. در این قول، ظاهراً میان فرقه‌ها، مذاهب و مکاتب کلامی و فقهی اسلامی، خلافتی نیست. اختلافی اگر هست بر سر چند و چون است.

برخی مانند حنفی‌ها باور دارند باید اسلام را بر مرتد عرضه کرد. شاید او گرفتار شک و خطا شده باشد. حتی شماری از فقیهان حنفی می‌گویند باید سه روز مرتد را به زندان انداخت؛ شاید به خود آمد و توبه کرد. اما هم‌اینان می‌گویند سرانجام اگر اندرز و مهلت افاقه نکرد و مرتد توبه نیاورد، باید او را کشت.

در شکل کشتن نیز قول‌ها فراوان است: سر بریدن، سوزاندن، به صلیب کشیدن و کشتن. شماری از صحابه سوزاندن مرتد را منع کرده‌اند و گفته‌اند مرتد را بکشید و نسوزانید.^۲ حتی خلاف در این هست که کشتن مرتد وظیفه حکومت است یا فرد مؤمن؛ اما این که مرتد باید کشته شود، ظاهراً موضوع اختلاف نیست.

۱. «عن النبی قال: لا ازل اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله. فاذا قالوها، فقد عصموا منی دماءهم و اموالهم الا بحقها و حسابهم علی الله». همان، ص ۱۲۵۱.

۲. برای شرحی روشن‌تر، اما اجمالی، از مسئله ارتداد در قرآن، حدیث و مکاتب فقهی پنج فرقه اصلی اسلامی، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و شیعی، به فصل نخست کتاب زیر با عنوان «نظریه و عمل ارتداد در اسلام» بنگرید:

اختلاف اگر هست، در این است که آیا مهلت توبه می‌شود داد؟ به‌ویژه ابوحنیفه برخلاف نظر اکثریت تأکید کرده به زنی که از اسلام برمی‌گردد، باید مهلت داد توبه کند. ولی اگر توبه نکرد، باید او را کشت. به سخن دیگر، فقیهان فرقه‌های مختلف، در مورد جواز پذیرش توبه مرتد اتفاق نظر ندارند.^۱ ولی مرتدی که بر ارتداد خود پای می‌فشارد، بی‌هیچ تردید و پرسشی، باید کشته شود.^۲

تاریخ ارتداد، تاریخ سرکوب و خاموشی

تاریخ ارتداد در اسلام هنوز نوشته نشده است. نوشتن چنین تاریخی بسیار دشوار است. تاریخ اسلام را تا عصر جدید مسلمانان نوشته‌اند؛ فاتحان و پیروزمندان. تاریخ مکتوب دربارهٔ مرتدان، شکست‌خوردگان و سرکوب‌شدگان، به‌سختی سخن می‌گوید و جز به کوتاهی و نکوهش چیزی آشکار نمی‌کند.

حکم ارتداد (قتل)، از روزگار پیامبر تا روزگار ما صادر و اجرا شده است. آن حدیث صحیح بخاری، معروف است که جمعی از قبیلهٔ عکله نزد پیامبر آمدند و

۱. سبب ارتداد نیز تعیین‌کننده است. مثلاً بسیاری از فقیهان و متألهان بر این فتوا هستند که اگر کسی به پیامبر اسلام دشنام داد، توبه او قبول نیست؛ او مرتد است و باید بی‌درنگ اعدام شود. فتوای آیت‌الله خمینی دربارهٔ سلمان رشدی، بر پایه سنت مسلط فقهی در این‌باره است. دربارهٔ اقوال مربوط به توبه دشنام‌دهنده پیامبر بنگرید به: ابن تیمیه، تقی‌الدین ابی‌العباس احمد، الصارم المسلول علی شاتم الرسول، وضع حواشیه، ابراهیم شمس‌الدین، منشورات محمد علی بیضون، دارکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۸ صص ۲۱۶ تا ۲۶۵.

۲. ابن رشد، در بدایة المجتهد و نهاية المتقصد، رأی ابوحنیفه و مالک را در این باب آورده است. نکتهٔ جالب در فصل ارتداد این کتاب، حکم جادوگر است. ابن رشد مینویسد «دربارهٔ حکم فقهی جادوگر میان فقیهان اختلاف نظر است. مالک می‌گوید جادوگر را باید کشت؛ زیرا جادوگر کافر است. اما دیگران چنین عقیده‌ای ندارند.» ابن رشد خود باور دارد که جادوگر را نباید کشت؛ مگر آن که مرتد شود. بنگرید به (متأسفانه من متن عربی کتاب را در دسترس ندارم):

- Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer, Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, translated by professor Imran Ahsan Khan Nayazee, Reviewed by Professor Mohammad Abdul Rauf, Garnet Publishing, London, 1996, Volume II, p. 552 (Ibn Warraq, *ibid.* p.18-19)

ایمان آوردند؛ ولی آب و هوای مدینه سازگار طبعشان نیفتاد و بیمار شدند. بیمار گفت به اطراف مدینه بروید و از شیر و ادرار شتران بنوشید تا درمان شوید. بهبود یافتند اما از اسلام برگشتند؛ چوپان را کشتند و شتران را بردند.

به دستور پیامبر، مسلمانان آنان را تعقیب و بازداشت کردند. پیامبر دستور داد، دستان و پاهای آنان را بریدند و چشمان آنان را میل داغ کشیدند. پیامبر گفت دست و پای آنان باید بریده بماند تا آنان جان دهند.^۱ در کتاب سنن ابوداؤد آمده است امام علی نیز شماری از کسانی را که از دین برگشتند، در آتش سوزاند.^۲

پژوهشگر تاریخ ارتداد، تنها نمی‌تواند به کتاب‌های حدیث بسنده کند. نام و ناکامی مرتدان و ملحدان را در هر کتابی در تاریخ اسلامی باید جست؛ به‌ویژه کتاب‌هایی که در قلمرو «ادب» نوشته شده‌اند؛ مانند کتاب بسیار مهم ابوالعلاء معری، رسالهٔ آموزش، که یکی از بدیع‌ترین آثار در سراسر تمدن اسلامی است.

معری که خود از مرتدان و ملحدان و تکفیرشدگان تاریخ اسلام شمرده می‌شود، در این کتاب نام بسیار کسان را آورده که گستاخانه دعوی بی‌دینی می‌کردند یا تدین را مایهٔ «تزین» ساخته بودند و با دلی کافر، نقاب دین‌داری به چهره می‌زدند تا نان و نامی فرادست آوردند. در همین کتاب، برای نمونه، معری می‌گوید دعبل خزاعی که به‌خاطر اشعار مداحانه‌اش سخت مورد احترام شیعیان است، هم‌پایه ابونواس بود و بی‌تردید دین نداشت و تنها به‌خاطر تکسب به تشیع تظاهر می‌کرد.^۳

1. Al-Bukhari, Sahih, trans. M. M. Khan, KItan Bhavan, New Delhi, ۱۹۸۷, vol. ۸, pp. ۲۰-۵۱۹

2. Abu Dawud, Sunan, trans. Ahmad Hasan, KItan Bhavan, New Delhi, ۱۹۹۰, vol. ۳ Kitab al-Hudud, chapter ۱۶۰۵, punishment of an apostate, hadith no. ۴۳۳۷, p. ۱۲۱۲ (Ibn Warraq, ibid. p. ۱۹).

۳. معری، ابی‌العلاء، رسالهٔ الغفران، دار بیروت للطباعة و النشر، بیروت، ۱۹۸۵، ص. ۲۸۶ و ۲۸۷.

تاریخ ارتداد، تاریخ ایمان نیز هست. نوشتن تاریخ یکی، بدون دیگری ممکن نیست. تاریخ ارتداد، می‌تواند همه آنچه را در تاریخ ایمان، به عمد یا سهو فراموش شده، به یاد آورد؛ همه آنچه خودآگاهانه و ناخودآگاهانه کنار گذاشته، حذف و طرد و سرکوب شده، همه را برآورد و پیش چشم بگذارد.

تدوین علمی تاریخ ارتداد، تاریخ ایمان را سراسر دگرگون خواهد کرد. تاریخ ارتداد، شاخه‌ای بنیادی از تاریخ فرهنگ ماست؛ تاریخ چیزهایی که امکان گفته‌شدن داشت و چیزهایی که باید پنهان می‌ماند؛ تاریخ ممنوع‌ها و مباح‌ها، تاریخ آنچه معقول قلمداد می‌شد و آنچه جاهلیت، خرافه و جادوگری به‌شمار می‌رفت؛ تاریخ اوراق سوخته، کتب ضاله، سرهای بر دار رفته؛ تاریخ خون و آزادی.

تاریخ ارتداد، بخشی مهم از تاریخ اقتدار سیاسی در فرهنگ اسلامی است و ساختارهای نظری و عینی و نهادی که این نوع خاص اقتدار را تولید یا تقویت می‌کردند. این تاریخ، لایه‌ای ستبر از تاریخ روان و زبان و جهان ماست.

۲۱ مهر ۱۳۸۶. سایت رادیو زمانه

سه. نگرش فقهی، تاریخ‌مندی و اجتهاد در اصول

احمد قابل، فتوایی تازه درباره ارتداد را پیش می‌کشد: حکم ارتداد حکمی سیاسی است و محدود به دوران تثبیت ایمان مؤمنان. حکم ارتداد ربطی به تغییر عقیده ندارد. در اسلام تغییر عقیده، مجازاتی دنیوی در پی ندارد. دین تقلیدی از نظر شریعت محمدی، واجد ارزش نیست و در قرآن آیاتی در مذمت تقلید دینی از پدران و نیاکان آمده است.

حکم سیاسی، اصطلاح شناخته شده‌ای در فقه اسلامی نیست و هیچ فقهی تاکنون حکمی را به سبب آنکه حکمی سیاسی بوده، محدود به زمان پیامبر نکرده و

اعتبار امروزین اش را نفی ننموده است. ایشان باید شرح دهند مرادشان از حکم سیاسی چیست و معیار سیاسی بودن، غیردینی بودن، موقت بودن یک حکم چیست. اگر محکی شفاف برای تشخیص سیاسی بودن یک حکم وجود نداشته باشد، چرا نتوان گفت که بخش عمده شریعت، معاملات، عقود و ایقاعات و دیه و قصاص و خلاصه اجتماعیات و سیاسیات شریعت اسلام، همه سیاسی هستند و محدود و منحصر به عصر پیامبر و مقتضیات قبیله‌ای جامعه او؟ چرا نتوان گفت که بخش عمده‌ای از احکام فقهی به‌ویژه در زمینه اقتصادی، با هدف ضربه‌زدن به اقتصاد کافران و مشرکان پدید آمده و در نتیجه در زمانه ما معنی ندارد؟^۱ مثلاً چرا نگوئیم شراب حرام شد، چون تجارت شراب در مکه به دست کافران بود و تحریم شراب می‌توانست ضربه‌ای کاری به دشمنان پیامبر بزند (قولی که از نظر تاریخی قابل بحث و توجیه است)؟

آنچه پیامبر گفت و کرد یا بدان اعتراضی ننمود (قول، فعل و تقریر پیامبر) در تاریخ فکر اسلامی یا سنت، خوانده شده یا سیره. معمولاً سنت، آن‌دسته از اقوال و افعال و تقاریر پیامبر است که برای همه مسلمانان در همه ادوار حجت و فریضه است. سنت به این معنا، دومین منبع فقه اسلامی پس از قرآن است. سیره، آن‌دسته از گفتار و کردار پیامبر است که یا به منش پیامبرانه او پیوند دارد (مانند شمار همسران پیامبر) یا احوال شخصیه‌ای که به زندگی روزمره مربوط‌اند و ارزش هنجاری برای مسلمانان ندارند (مثلاً این‌که پیامبر چه نوع غذایی را دوست داشته یا چه رنگی را).^۲

^۱ درباره زمینه اقتصادی پیدایش احکام شریعت بنگرید به: النابلسی، شاکر، المال و الهلال؛ الموانع و الدافع الاقتصادية لظهور الاسلام، دارالساقی، لندن، ۲۰۰۲.

2. Hallaq, Wael B. A history of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni usul al-fiqh, Cambridge University Press, 1997, p. 10.

بنابراین دو چیز در تاریخ زندگی پیامبر وجود دارد که الگو نیست: یکی آنچه محمد در مقام پیامبر انجام می‌داد و فقط منحصر به پیامبر است و دوم آنچه در مقام فردی عادی انجام می‌داد. اما پیامبر، تنها پیامبر نبود. بیانگر شریعت، قاضی و حاکم یا رئیس حکومت نیز بود. معمولاً مسلمانان باور دارند محمد در این شئون خود اسوه و الگو است: معیار احکام فقهی است؛ یعنی مسلمانان باید از پیامبر تقلید کنند.^۱

می‌دانیم که هر یک از آیه‌های قرآن، در شرایط تاریخی مشخصی نازل شده‌اند؛ هر یک شأن نزولی داشته‌اند. هم‌چنین اقوال و افعال و تقاریر پیامبر نیز هر یک به مناسبت پیشامدی روی داده یا گفته شده است. این موضوع، متألهان اسلامی را برانگیخته تا نسبت میان موقعیت تاریخی و حجیت یا اعتبار فراتاریخی احکام قرآنی یا نبوی را روشن کنند. تقریباً اغلب متألهان در تاریخ اسلامی باور داشته‌اند که موقعیت تاریخی نزول آیه یا بیان حدیث، حکم آمده در آیه یا حدیث را محدود به زمان نمی‌کند.

به سخن دیگر، درست است که این آیات و روایات در موقعیتی تاریخی آمده‌اند، اما اعتباری همیشگی دارند و «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرام محمد حرام الی یوم القيامة». تنها در صورتی حکم محدود و منحصر به موقعیت تاریخی خود می‌شود که دلیل و قرینه روشن و محکمی وجود داشته باشد. به اصطلاح علم اصول فقه، احکام فقهی از نوع قضایای حقیقیه است نه خارجی.^۲

بنابراین، وقتی پیامبر گفت «مرتد را بکشید»، اصل این است که سخنش بیان حکمی فراتاریخی و همیشگی است. اگر کسی مدعی شود که این حکم تاریخی است؛ یعنی فقط در زمان پیامبر و در مورد مرتد یا مرتدان خاصی صدق می‌کند، باید

۱. مرتضی مطهری از کسانی است که شئون سه‌گانه رسالت، قضاوت و حکومت را کاویده است: **مطهری، مرتضی، مجموعه آثار،** انتشارات صدرا، تهران ۱۳۸۳، ج ۲۱، صص. ۱۲۰ تا ۱۲۷.

۲. همان. ۲۸۵ تا ۲۸۸.

دلایلی قوی و قرآینی محکم در پشتیبانی دعوی خود بیاورد. شاید آقای قابل به پیامد سخن خود کاملاً آگاه نباشد. سیاسی دانستن برخی احکام در زمانه پیامبر، راه را برای این قول می‌گشاید که بخش عمده‌ای از احکام شریعت در عصر امروز، منسوخ هستند. این سخن را با رویکردهای مختلفی می‌توان توجیه کرد جز با رویکرد فقه سنتی که آقای قابل مبانی خود را وام‌دار آن است. مبانی موجود فقهی به هیچ روی تاریخمندی احکام شریعت را در مقام یک اصل پایه بر نمی‌تابند.

هرکس در هر شاخه علمی می‌تواند سخن تازه‌ای بیاورد. برای اینکه آن سخن در جامعه عالمان آن رشته مقبول و موجه باشد، نوآور ناگزیر است شرح دهد چرا پیش از او، کسی چنین قولی نیاورده است؛ به‌ویژه در زمینه‌هایی چون فقه که سنتی هزار و اندی ساله در پشت دارند. آقای قابل، به قاعده، باید بتواند تبیین کند چرا این قول بدیع در تاریخ فقه غایب است و چگونه ناگهان نظری مانند فتوای آقای قابل می‌تواند از پی‌جماعی کم‌نظیر بر سر حکم ارتداد پدید آید.

باید روشن کرد چرا طی سده‌های پیاپی از دوران پیامبر تاکنون، هیچ‌کس به چنین درکی از مسئله ارتداد دست نیافته است. آقای قابل یا باید به اسناد فقهی و روایی تازه‌ای دست یافته باشد یا به روش تازه‌ای در فهم اسناد موجود. سخنان ایشان از هیچ‌کدام گواهی نمی‌کند. ایشان به آسانی، تاریخ فقه را یک‌سو می‌نهد. هر امر نویی باید نسبت خود را تاریخ کهنه باز نماید.

اسلام، تقلید و اجبار

آقای قابل گفته‌اند چون در اسلام، تقلید ممنوع است، پس کسی که تحقیق کرد و تشخیص داد دینی دیگر یا بی‌دینی بر اسلام ترجیح دارد نباید کشته شود. عقیده چیزی نیست که بتوان کسی را بر آن اجبار کرد. این سخن به‌ظاهر آراسته است. ولی از یک سو، مسئله ارتداد را در کنار رشته‌ای دیگر از مسائل علم کلام قرار نمی‌دهد و

آن را از سیاق الاهیاتی خود جدا در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر تاریخ اسلام را نادیده می‌انگارد.

آنچه اجبار بدان ممکن نیست ایمان است نه اسلام. در سطور بالا آوردم که قرآن این تمایز را به روشنی تصریح می‌کند. اما ایمان، مسئله حکومت و فقه نیست. مسئله فقه، همواره اسلام آوردن بوده است. در نتیجه، پیامبر با کافران و مشرکان آن قدر نبرد می‌کرده و شمشیر می‌زده که اظهار اسلام می‌کردند؛ یعنی پیامبر برای مسلمان کردن کافران با آنان جنگ می‌کرده است. این که در روایت‌های بسیاری پیامبر به یاران خود در جنگ گفت کسی را که اظهار اسلام می‌کند نکشید ولو این که می‌دانید او دروغ می‌گوید از همین روست.

در روزگار ما آیه «لا اکراه فی الدین» به ضرب‌المثل نفی اجبار در دینداری بدل شده است. مفسرانی مانند محمدحسین طباطبایی یا محمود طالقانی زیر تأثیر انتقادهای مستشرقان به اسلام این آیه را برخلاف سنت تفسیری، معنا کرده‌اند. گذشته از آن که شمار فراوانی از مفسران این آیه را با آیات قتال و جهاد منسوخ می‌دانند؛ حتی علامه فقید طباطبایی نیز به عدم تضاد این آیه با آیات جهاد اشاره دارد. وی می‌نویسد: «این یکی از آیاتی است که دلالت می‌کند بر استوار نبودن اسلام بر شمشیر و خون.

برخلاف محققان جعلی و غیره [مستشرقان] که پنداشته‌اند اسلام، دین شمشیر است و استدلال کرده‌اند به این که جهاد، یکی از ارکان این دین است؛ اسلام خواستار اکراه و اجبار به دین نشده است. در ضمن بحث از آیات قتال به این زعم جواب دادیم و آوردیم جنگی که اسلام بدان فرامی‌خواند برای پیشبرد و گسترش دین با زور و اکراه نبود؛ بلکه برای احیای حق و دفاع از نفیس‌ترین کالای فطرت یعنی توحید بود. ولی پس از آن که توحید به اندازه کافی در میان مردم رواج یافت و

مردم به دین نبوت گردن نهادند، ولو با گرویدن به یهودیت و مسیحیت، دیگر میان مسلمان و موحد، جنگی نیست»^۱.

آیت‌الله منتظری از جمله فقیهانی است که باور دارد در اسلام هر جهاد ابتدایی در نهایت جهاد دفاعی است. ایشان در مسئله ۱۹۳۵ رساله عملیه خود آورده است: «درحقیقت هدف از جهاد ابتدایی، کشورگشایی نیست؛ بلکه دفاع از حقوق فطری ملت‌هایی است که توسط قدرت‌های کفر و شرک و طغیان، از خداپرستی و توحید و عدالت محروم شده‌اند.» در نتیجه ایشان و بلکه قاطبه مفسران قدیم، قبول دارند که جهاد برای موحدکردن مردم معنی دارد و در اسلام مشروع و حتی ضروری است.^۲

همه روایت‌هایی که در ذیل آیه «لااکراه فی الدین» برای بیان شأن نزول آن آمده، اشاره به سعی در مسلمان کردن کافر دارد. هیچ مفسری (حتی طباطبایی) در بحث ارتداد از این آیه بهره نمی‌گرفته است. یعنی اجبار کسی به دیندار شدن و ترک دین، دو مسئله جدا هستند.

بررسی دقیق آیه‌ها و روایت‌ها در باب اسلام آوردن، تقلیدکردن و اجبار به دین، گواهی می‌کند که اسلام تقلیدی یا اجباری هیچ‌یک مذموم نیستند؛ بلکه از درجات سافل ایمان‌اند. هرگز در اسلام کسی به‌خاطر آنکه به تقلید از پدر خود مسلمان شده، نکوهش نشده است. آیات مربوط به مذمت تقلید از پدران مربوط به کافران است نه مؤمنان. اساساً در فقه اسلامی مهم نیست شما به چه دلیل مسلمان شده‌اید. وقتی شهادتین را بگویید، مسلمانید و همه احکام فقهی مسلمانی بر شما جاری است.

۱. طباطبایی، محمدحسین، میزان فی تفسیر القرآن، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، قم، ۱۴۱۷، جلد دوم، ص ۳۴۳.

۲. درباب جهاد، تاریخ و نظریه آن از جمله به دو کتاب زیر بنگرید:

- Cook, David, Understanding Jihad, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, ۲۰۰۵.

- Bonner, Michael, Jihad in Islamic History; Doctrines and Practices, Princeton University Press, ۲۰۰۶.

در هیچ کجای تاریخ فقه ارتداد، به از دین برگشتن هوس‌بازانه و از دین برگشتن محققانه تقسیم نشده است. بسیاری از مردان (اگر نه اکثریت نزدیک به همه آنها) در تاریخ ارتداد در اسلام، اهل فکر و ادب یا عرفان و فلسفه بوده‌اند. برداررفتگان تاریخ ارتداد را بنگرید: حلاج و شیخ اشراق و ابن مقفع. زندیقان جهان اسلام از درخشان‌ترین ذهن‌های فرهنگ اسلامی بوده‌اند.

امتناع اجتهاد در فروع بدون اجتهاد در اصول

احمد قابل در پاره‌ای از نوشته‌های خود، از «شریعت عقلانی» سخن گفته است. کوشش ایشان در صدور فتوایی تازه در باب ارتداد نیز برای عقلانی‌فرانمودن شریعت است. عقلانی‌بودن شریعت را شاید به دو معنا بتوان فهمید: نخست، شریعت با عرف عقلایی ناسازگار نیست. دوم آنکه در فهم شریعت، باید در کنار عقل، از نقل نیز بهره گرفت. عقل نیز می‌تواند به دو معنا به‌کار رود: قوه عاقله یا فرآورده‌های عقل بشری. به‌کاربردن فرآورده‌های عقل بشری در فهم شریعت به‌معنای کاربست روش‌های علوم انسانی جدید در فهم متون و تاریخ شریعت است.

به‌نظر می‌رسد این فقیه ارجمند بیش از آنکه دغدغه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی داشته باشد، می‌کوشد پاره‌ای از احکام فقهی را با عرف سازگار کند. همان‌طور که فقهیانی چون یوسف صانعی و ابراهیم جناتی این راه را می‌روند. فرایند سازگارکردن شرع و عرف اگر بر مبانی استواری پی ریخته نشود، به معیارهایی دل‌بخواهی وابسته خواهد شد.

آقای قابل تلاش می‌کند از مبانی قدیم فقه نتایج جدید بیاورد. فقه قدیم همه فرزندان خود را زاییده و دیرزمانی است که سترون است. اگر کسی خواستار نتایج تازه است، نه در فروع که باید در اصول دین اجتهاد کند. اگر کسی آهنگ عقلانی‌کردن دین را دارد، ناگزیر است از پایگاه علوم انسانی مدرن، روش‌ها و

فرآورده‌هایش، به فقه و الاهیات بنگرد. بدون اجتهاد در اصول دین، سخن تازه فقهی جز از آشوب روش‌شناختی پرده برنمی‌گیرد.

۲۴ مهر ۱۳۸۶. سایت رادیو زمانه

نقدهای حسن رضایی^۱

یک. فقه اسلامی و آزادی در دین‌ورزی

تحقیقی پیرامون بحث ارتداد میان مهدی خلجی و احمد قابل (۱)

برداشت من از طرز تفکر فقهی و کلامی آقای قابل این است که او در موضوع ارتداد، همچون دیگر موضوعات فقهی که در طی سال‌های اخیر به آن‌ها پرداخته است، برای تأیید اندیشه‌های آزادی‌خواهانه، انسان‌دوستانه و حقوق بشری‌ای که دارد، بدون اینکه بخواهد از فقیه بودن خود شرم‌منده باشد، درصدد نوعی تعامل، گفتگو و مذاکره همه‌جانبه با متون دینی است.

درک من این است که او نمی‌خواهد و شاید هم اصلاً نمی‌تواند از اصل تضاد و عدم‌آشتی سرتاسری میان فقه سنتی و آزادی در دین‌ورزی شروع کند. من در این درک با او اشتراک نظر دارم و در مقایسه با شیوه اندیشه آقای خلجی، این روش را منطقی‌تر و معنادارتر و هم آزادی‌خواهانه‌تر می‌یابم. در زیر می‌کوشم توضیح دهم که چرا نزد من منطقی‌تر، معنادارتر و آزادی‌خواهانه‌تر است.

دریافت من از مشی فکری خلجی این است که او به‌گونه بسیطی از نظریه گسست میان سنت اسلامی و تجدد، سخن می‌گوید. مقالات و آثار و نحوه بررسی‌های او در موضوعات اسلامی، از جمله ارتداد، چنین می‌نمایاند که او به انقطاع میان فقه سنتی و تجدد حقوق‌مدار رسیده است.

۱. پژوهشگر مؤسسه ماکس پلانک برای حقوق جزای خارجی و بین‌المللی.

در وجود اختلافات پایه‌ای و مهم میان گفتمان‌های اسلامی (اعم از گفتمان اسلام سنتی، آن‌گونه که امثال آقای سیستانی و یا آقای منتظری نمایندگی می‌کنند و اسلام نواندیش آن‌گونه که از سوی کسانی چون آقای کدیور و آقای قابل مطرح می‌شود) و گفتمان‌های سکولاریستی در غرب یا حتی شرق (با این نشانه کلی که نسبت به مسئله انسان و هستی در ارتباط با خدا یا موضع سلبی دارند یا به شدت شک‌گرایانه) تردیدی نیست.

این اختلافات خود را بیشتر در مبانی جهان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی نشان می‌دهند. پرسش اما اینجاست که آیا قبول وجود این اختلافات اساسی به این معناست که ما با دو گفتمان، پارادیم غیرقابل‌قیاس با یکدیگر (Conceptual Incommensurability) مواجهیم که به هیچ‌وجه امکان مفاهمه میان آن‌ها نیست؟ (دیدگاه گسست معرفتی) یا اینکه می‌توان همچنان امیدوارانه در جست‌وجوی سرچشمه‌ها و معانی و لایه‌های مشترک معنایی بود و هرآن و در هر جایی که ایستاده‌ایم، مترصد تلاقی افق‌ها و منظرها و راه‌اندازی مکالمه و دیالوگ بود؟

گرچه میدان مناقشه در این باب سال‌هاست در فلسفه علم به‌طور جدی باز است، پیامدهای این دعوا در رشته‌های مختلف معرفتی، قابل بررسی است. در مغرب‌زمین حتی فیلسوفان اخلاق‌گرایی چون مک‌ایتایر هستند که در مباحث خود راجع به حقوق بشر و آزادی‌ها با اشاره به تفاوت‌های بنیادین میان گفتمان اندیشمندان مسلمان و متفکران غربی رأی به تفاهم‌ناپذیری این گفتمان‌ها می‌دهند. زیرا در نگاه آن‌ها گفتمان‌های اسلامی رایج، از عقلانیتی اساساً مغایر با عقلانیت موجود در غرب برخوردارند. از همین رو نظام‌های معنایی آن‌ها هم به‌طور بنیادین متفاوت‌اند و این راه را بر گفتگو می‌بندد.

در پهنهٔ روشنفکری ایرانی نیز آرامش دوستدار خود را سردستهٔ این نحله می‌داند. علاوه بر این، وجود گرایش‌های قدرتمند خشونت‌آمیز و رادیکال در جوامع مسلمانی همچون ایران و مصر علیه جنبش‌ها و اشخاص سکولار و به‌خصوص باتوجه به شرایط دائماً انقلابی-جنگی در ایران، مؤیدات خوبی برای رواج این دیدگاه به‌دست داده است.

افزون بر این، هرگاه به عمق دیدگاه‌های ارائه‌شده در تریبون‌های رسمی حوزه‌های اسلامی نیز خوب دقت کنیم، می‌بینیم گفتمان‌های اسلامی حاکم نیز از این دیدگاه تضاد گرایانه استقبال می‌کنند و بلکه آن را بازتولید می‌کنند و سعی می‌کنند با انواع زبان‌ها از درون متون اسلامی، دلایلی برای تقویت آن ارائه کنند. شعارهایی که چه در جهان اسلام و چه در غرب، درگیری اسلام و غرب را درگیری حق و باطل قلمداد می‌کنند، یا تبلیغات پاره‌ای از رهبران اسلام سیاسی دال بر این‌که همه‌چیز باید از نو اسلامی‌سازی شود، حاکی از توسعهٔ همین نوع نگاه است.

در حقوق جزا و نظریهٔ مجازات‌ها، جایی که ارزش‌های اساسی جامعه خود را با توسل به کیفر تضمین و رسماً بیان می‌کند، این ستیز گفتمانی از همه‌جا آشکارتر است. در درون همین فضای فکری بود که رهبر فقید ایران، حکم ارتداد مخالفان لایحهٔ حدود و قصاص را که فقط در اعلامیهٔ خود به وجود قوانین ظالمانه در دستور کار مجلس اشاره کرده بودند، صادر کرد و در خرداد ۱۳۶۰ رسماً اعلام کرد «جهت ملی از امروز مرتد است...» زیرا با این دیدگاه، راهی برای تفاهم نظریهٔ مجازات، آن‌گونه که انسان متجدد می‌فهمد، با آنچه فقه سنتی بیان می‌کند دیده نمی‌شود. این دو ضد یکدیگرند و در همهٔ ابعادشان، از نظریهٔ جرم و مجازات گرفته تا آیین دادرسی و اجرای احکام در تقابل‌اند.

مهم‌ترین نکته‌ای که در این نقد مقاله و نوشتار اولیهٔ بیان‌شده در پای نوشتهٔ خلجی مدّ نظر من است، این است که در نوشتهٔ آقای خلجی نشانه‌های آشکاری بر

یک متن ایدئولوژیک و ستیزه‌گر می‌بینیم. قابل ذکر است از ایدئولوژیک بودن یک متن، تعبیر استراتژیکی بودن هم شده است. من به‌طور مشخص این اصطلاح متن ایدئولوژیک؛ متن استراتژیک را از نوشته‌های محمدرضا نیکفر وام گرفته‌ام. از ایدئولوژیک بودن هم همان‌گونه که در سطور زیر سعی کرده‌ام توضیح دهم، یک روش اندیشه و تحلیل را در نظر داشته‌ام که دارای نشانه‌هایی است همانند؛ اثبات و نفی‌های کلی متوالی، قطبی کردن مسائل مورد تحلیل، ترویج نوعی مطلق‌اندیشی دربارهٔ اسلام و شکلی از ذات‌گرایی در تحلیل پدیده‌های دینی و اجتماعی.

در آنجا عنوان کردم که همان‌گونه که بیش از دو سده تاریخ شرق‌شناسی در غرب به ما توضیح می‌دهد این روش بیشتر به سوء تفاهم دامن می‌زند تا تفاهم. چرا که در این نوشته‌ها کمتر حسی از تلاش برای رسیدن به درکی ارتباطی انضمامی در یک فضای میان‌ذهنی و تفاهم‌جو دیده می‌شود.

این نقد بر خلجی سنگین آمد و در پاسخ، نکات تازه‌ای را مطرح کرد که بازکردن هر یک از آن‌ها مجال گسترده‌ای می‌طلبد. اگر رادیو زمانه آمادگی داشته باشد، من خوشحال می‌شوم آن بحث را، به‌خصوص از جهت نقدی که وی بر روش ابوالحسن بنی‌صدر در اسلام‌شناسی وارد کرده است، بازتر کنم.

رویکردهای آنتاگونیستی

ناگفته نماند نگرش مبتنی بر تضادهای غیرقابل جمع (یا آنتاگونیستی) یکی از ماندگارترین روش‌های تفکر در تاریخ بوده است. از انواع تضادهای حل‌ناشدنی میان فیزیک و متافیزیک، دنیا و آخرت، زن و مرد، مؤمن و کافر، ماده و معنا، روح و جسم، عقل و نقل، دین و آزادی و... تا بخش اعظم آموزش‌های مارکسیستی - لنینیستی و پوزیتویسمی، از همین اصل راهنما نشأت گرفته است.

در اندیشه‌های مارکسیستی، برای مثال، اعتقاد جازم به تضاد و ستیز غیرقابل حل بین کار و سرمایه یا بین کارگر و کارفرما وجود دارد که فقط با حذف معنوی و مادی

و از بین رفتن یک قطب تضاد (در مارکسیسم-لنینیسم؛ سرمایه و کارفرما) می‌تواند حل شود یا تضاد کمونیسم با امپریالیسم که نمونه دیگری از این طرز تفکر است. از سوی دیگر، این روش نگرستن به دین اسلام، و تاریخ مسلمانان و سنتشان، روش غالب مطالعات شرق‌شناسی هم تا همین چند دهه اخیر بوده که در آن بر مبنای یک غیریت‌سازی قوی و مداوم Making Process Permanent Othernes دنیای هزار و یک‌شبی و اگزوتیستی شرق، بررسی می‌شده است.

به عبارت دقیق‌تر، یک «دیگرشناسی» بوده است تا شرق‌شناسی. روند پژوهش و کار کسانی چون گلدزیهر به‌طور آشکاری درباره اسلام و تاریخ مسلمانان متأثر از «هویت‌یابی» او (مثلاً به‌عنوان یک غربی عبور کرده از قرون وسطی و سپس ورود به تجربه روشنگری که هم‌زمان وافق‌بودن و جدی‌گرفتن سنت یهودی-مسیحی خود) بوده است.

یکی از نقدهای اخلاقی و اجتماعی بر سنت لیبرالیسم مطلق‌اندیش نیز همین است که به نحو دقیقی در اندیشه‌های جان رالز و مایکل والزر تبلور یافته است.^۱ از دید این منتقدان، لیبرالیسم مطلق‌گرا، درصدد هویت‌یابی برای جهان پیرامونی‌اش است و برای این هدف هم مفری جز دیدن تفاوت‌ها و برجسته‌کردن آن‌ها ندارد. این درحالی است که تفاوت‌ها در بدترین وضعیت هم که شده بر پیش‌زمینه‌ای از شباهت‌ها استوار و قابل فهم است.

دوگانگی قائل شدن بین اسلام و آزادی که آقای خلجی می‌خواهد با تزییق تاریخی‌نگری آن‌را نشان دهد، به‌خاطر تحریک هویتی موجود در آن سبب می‌شود که

1. John Rawls, Political liberalism, New York, Colombia University Press, 1993, p49 . Michael Walzer. Interpretation and social criticism, Harward University Press, 1987, p35.

گفتمان دینی هم هویت طلب‌تر از آن چیزی شود که الان هست و در این مسیر کارش به تضاد می‌کشد و از این رو همچنان در بند گفتمان قدرت خواهد ماند.

قدرت محصول همین رابطه‌های تضادآمیز است. از این گفتمان ویرانگری، تکرار چرخه خشونت و دشمن‌سازی و دشمن‌ستیزی تولید می‌شود. پاره‌ای از صاحبان اندیشه انتقادی در غرب بر این باورند که از جمله عوامل فساد مردم‌سالاری که اینک در جامعه‌های غرب بروز کرده است، یکی این است که نگاه هویتی و غیرساز در قانون‌گذاری‌های جدید به‌ویژه پس از ۱۱ سپتامبر، به‌خصوص در قوانین امنیتی و یا مقررات مربوط به خارجیان، به شدت رسوخ کرده است.

هم‌زمان و به‌طور موازی، همچنان که مطالعات جامعه‌شناختی نشان می‌دهد، در چند سال اخیر در کشورهای غربی چون فرانسه و انگلیس انواع تمایل‌های افراطی در میان جوامع مسلمانان علیه مردم غرب تشدید یافته است. وضع قوانین تهدیدکننده آزادی‌ها به بهانه تأمین امنیت و مبارزه با تروریسم جملگی زاییده این منازعه ایدئولوژیک است.

بنابراین، رهاشدن از بند دوگانگی اسلام و آزادی، بیشتر از هر زمان دیگری ضرورت علمی و عملی یافته است. از این منظر، کوشش برای رفع این تضاد اندیشه‌ها، یک کار اخلاقی است و به تبع رویکردهایی که بر آتش ستیز می‌افزایند، بار ارزشی ندارند. بدیهی است با راهنمایی اصل ثنویت نمی‌توان از این دوگانگی بیرون رفت.

راه حل، دست‌کم برای ما مسلمانان روشن است؛ باید به قلب قرآن یعنی توحید بازگشت و دین را به‌مثابه فراخنای «لا اکراه» و مرام آزادی و عمل به حقوق و کرامت انسان‌ها جویند و با استقامت و شهامت به همگان پیشنهاد داد. باید دین را از احکام و روش‌های ناحق و حکم زور، جدا ساخت؛ نه اینکه با یک حکم کلی، خط روی دین آزادی کشید و سند برای دین خون ساخت.

با دوآلیسم گسست‌اندیش و ستیزه‌جو، تقرب به حقیقت بسی دشوارتر از روش موازنه‌عدمی است. ولی این نکته روشن از دید بسیاری از شرق‌شناسان اولیه پنهان مانده است. در ادامه تلاش می‌کنم این چشم‌انداز بدیل را در حد توانم بیان کنم.

روایت‌های رقیب

آقای خلجی در پاسخ به کامنت این جانب و درحالی‌که مطالعه کتاب‌ها و آثار مختلفش در این باره را سفارش می‌کند تحدی وار ادعا می‌کند اگر روایت رقیبی می‌شناسید، چند نمونه از آن‌ها را در نقض ادعای وی ذکر کنید.

او چنین می‌گوید: «...نوشته‌اید در روشی که من به‌کار برده‌ام «بسیاری از روایت‌های رقیب موجود» را نادیده گرفته‌ام. لطفاً اگر ممکن است نمونه‌ای از این روایت‌های رقیب موجود بیاورید یا نظریه‌ای را در تاریخ فرهنگ اسلامی یاد کنید که براساس آیات هدایت و رحمت و ابلاغ، حکم ارتداد را قتل ندانسته‌اند و مجازات ارتداد را تنها اخروی شمرده‌اند. همین‌طور، اگر امکان دارید نمونه‌ای بیاورید از روایت یا نظریه‌ای درباره «کافر» و اساساً مقوله کفر و ایمان که نقیض آنچه باشد که من در مقاله‌ام آورده‌ام.»

تأکید می‌کنم اگر منظور خلجی از وجود و حضور برجسته حکم ارتداد، در تاریخ و فرهنگ اسلام، وجود آن در تاریخ حکومت‌ها و سلطنت‌های ایجاد شده در دنیای اسلام است، می‌توان تا حدود زیادی با او موافق بود. زیرا گزارش‌های تاریخی به‌جامانده از این‌گونه حکومت‌ها، سرشار از ارتکاب انواع جنایت‌هایی که به منظور سرکوب مخالفانشان با استفاده‌ی صوری از بحث ارتداد شده است.

ولی بهتر نیست برای نامیدن این واقعیت‌ها و پرهیز از سوءتفاهم، روشن‌تر و نیکوتر عمل کرد و از آن‌ها به تاریخ حکومت‌های اسلامی یاد کرد تا واژه‌های کلی و پرابهامی (در این رابطه منظور است) چون تاریخ اسلام یا تاریخ شریعت یا تاریخ نبی؟

اما اگر مقصودش رفتار پیامبر و دستورات موجود در متون اصلی اسلام (قرآن و سنت معتبر) به‌ویژه با تمرکز بر متن مرکزی اسلام، قرآن، سخنش سست‌بنیاد و قابل‌خدشه‌جدی است. اما از آنجا که او تحدی‌وار از من خواسته است فقط نمونه‌ای از روایت‌های رقیب را بیاورم، در زیر به سه گزارش اکتفا می‌کنم.

اولین مورد به جریان صلح حدیبیه برمی‌گردد که اتفاقاً یکی از مستندترین بخش‌های تاریخ زندگی پیامبر است. در معاهده‌نامه حدیبیه میان پیامبر و تازه‌مسلمانان در مدینه با مشرکان مکه به‌صراحت ذکر شده بود هر کسی که از اسلام برگشت، می‌تواند بدون هیچ اذیت و آزاری و در آزادی به اجتماع مشرکان در مکه ملحق شود و جالب‌تر آنکه شرط شده بود اگر یکی از مشرکان به مدینه بیاید و اسلام آورد، اهل مدینه باید او را به مکه مسترد دارند تا به محل اجتماع مشرکان برگردد.^۱

نیز در تاریخ ده‌ها مکتوب شامل پیمان‌نامه‌ها، دعوت‌امرا و رؤسای قبایل به اسلام، فرمان‌های حکومتی، ارشادنامه‌ها، امان‌نامه‌ها از پیامبر اسلام ثبت شده است. این مکتوبات در موضوعات مختلف سیاسی و اجتماعی و عمدتاً هم در مواجهه با مخالفان و رقیبان اسلام بوده است. محمد حمیدالله، تاریخ‌دان و حقوق‌دان هندی‌تبار، در «مجموعه الوثائق السیاسیه» ۲۴۶ نامه و پیمان‌نامه را ذکر می‌کند.^۲ با نگاهی اجمالی به این مجموعه تاریخی، آدم تصویر شگفت‌انگیزی از انواع پروتکل‌های حقوقی پیشرفته که بیانگر اصول مترقی حقوق انسان و قواعد عالی اخلاق سیاسی و اجتماعی پیامبرند، می‌یابد.

1. Bokhari, Egyptians edition, Vol. II, p. ۷۶

۲. ر.ک: محمد حمیدالله، ترجمه و تحشیه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران نشر بنیاد، ۱۳۶۵.

حمیدالله^۱ که خود متخصص در فقه مقایسه‌ای است، در کتاب دیگری با عنوان «سلوک بین‌المللی دولت اسلامی» با ترجمه مصطفی محقق‌داماد به استناد صدها روایت و سند تاریخی، دریافتی از روابط بین‌الملل در تاریخ اسلامی پیامبر و مسلمانان ارائه می‌دهد که در نوع خود جداً تأمل‌برانگیز است.

از نوع برخورد مسلمانان با بیگانگان و رعایت حقوق انسانی آنان تا مداراجویی با مذاهب آنان، تأکید بر حفظ حقوق و حرمت کودکان، حرمت زنان و حرمت جنگجویانی از دشمن که به اسارت گرفته می‌شوند، رعایت حقوق اقتصادی ملل غیرمسلمان، آتش‌زدن مزارع و چراگاه‌ها و باغات و آزارنرساندن به حیوانات ملل دیگر از جمله این موضوعات است. این درحالی است که او در این کتاب از برخی حقوق دانان بین‌الملل غربی نقل می‌کند که نزد ملل غرب تا سه قرن پیش، چیزی به عنوان حقوق بین‌الملل وجود نداشت و حقوق نزد آنان چیزی جز حقوق ملل مسیحی شده نبود.

او از بعضی از اندیشه‌گران دیگر مانند گروسیوس که پدر حقوق بین‌الملل شمرده می‌شوند، نقل می‌کند که رفتار انسانی با ملل دیگر را غریبان از مسلمانان آموخته‌اند و

۱. پروفیسور محمد حمیدالله، محقق نامدار اسلامی به زبان انگلیسی، عربی، فرانسه، آلمانی، اردو و اسلامبولی تسلط دارد. کتاب حاضر یکی از بزرگ‌ترین آثار او در زمینه حقوق بین‌الملل عمومی از دیدگاه اسلام است. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۹۳۵ در بن به زبان آلمانی منتشر شد و پس از آن توسط مؤلف به زبان انگلیسی، فرانسه و هندی ترجمه گردید و تاکنون بیش از هفت بار تجدیدنظر و چاپ شده است. تخصص اصلی محمد حمیدالله، فقه است. اما به سبک رایج در حوزه‌های معاصر تفقه نمی‌کند؛ بلکه با اشراف کامل بر کلیه آثار مطبوع و خطی در کتابخانه‌های مختلف دنیا و آگاهی بر تمدن، تاریخ، جغرافیا، و فرهنگ اسلامی در جهان از یکسو و ازسوی دیگر آشنایی کامل به حقوق مدرن به‌ویژه فقهی نگاه افکنده و نظریه‌پردازی کرده است.

رفتار غربیان تا پیش از آشنایی با مسلمانان با ملل دیگر، به گونه‌ای بود که ذکر آن حتی وحشیان را به شرمساری وا می‌دارد.^۱

باز برای آنکه این نوشته متهم به ناتاریخی‌گری نشود، خوب است چند نمونه دیگر هم بیان کرد. یکی از محققان اسلامی معاصر به نام ابراهیم سید در مقاله‌ای به شماری از عالمان و فقیهان برجسته مسلمان سنی اشاره می‌کند که همگی معتقد بوده‌اند صرف تغییر دین قابل مجازات نیست. او از فقیهان معروفی چون ابراهیم النکائی، سفیان الثوری، شمس‌الدین السرخسی، ابوالولید الباجی و ابن تیمیه نام می‌برد که قرن‌ها پیش علی‌رغم اینکه از ارتداد به عنوان یک معصیت بزرگ یاد می‌کنند؛ اما هیچ‌کدام حکم اعدام را در مورد آن لازم نمی‌دانند.

در دوران مدرن هم شیخ محمود شلتوت، رئیس الأزهر، و محمد سید طنطاوی از فقهای برجسته عالم تسنن به عدم مجازات مرتد فتوا داده‌اند.^۲ ابراهیم سید این فتوای شمس‌الدین سرخسی از بزرگان فقه عامه را نقل می‌کند که: «برگشت از دین و انکار ایمان دینی از بزرگ‌ترین معاصی است. اما این موضوعی بین خدا و بنده‌اش است و مجازاتش به روز قیامت موکول شده است».^۳

۱. من متأسفانه در هنگام تنظیم این متن، دسترسی به اصل این کتاب نداشتم و گرنه ارجاع دقیق می‌دادم. در اینجا براساس محفوظات ذهنی‌ام از این کتاب عمل می‌کنم.

۲. به استناد مقاله او تحت عنوان «آیا قتل مرتد حکمی اسلامی است؟»

۳. همان، اما برای مطالعه بیشتر و جزئی‌تر درباره دیدگاه‌های کسانی که پس از مراجعه به سنت و بررسی تاریخی دین در مورد ارتداد به این نتیجه رسیده‌اند که ارتداد بدون ستیز و جنگ در اسلام قابل کیفر نیست می‌توان به این دو منبع مراجعه کرد:

1- Yusuf Al-Qaradawi; Jareemat ar-riddah wal Murtadd (The Crime of Apostasy and Apostate) - published by Ar-Risalah Foundation.

2- Maulana Inayatullah Asad Subhani; Apostasy doesn't carry death penalty in Islam, published by Idara Ihya-e-Deen, Bilariya Ganj, Azamgarh (UP, India).

شیخ محمد شلتوت مفتی بزرگ اهل سنت و رئیس الأزهر مصر (۱۸۹۳-۱۹۶۳) صراحتاً بیان می‌کند که کفر تنها وقتی با جنگ و ستیز همراه شود، موجبی برای مجازات مرگ است. او می‌نویسد: «کفر به تنهایی موجب مباح بودن خون فرد نمی‌شود. بلکه محاربه و دشمنی با مسلمانان و تلاش برای ایجاد فتنه در دین است که موجب مباح شدن خون فرد می‌شود... قرآن کریم نیز در بسیاری از آیه‌ها اکراه و اجبار در دین را رد کرده است».^۱

در اینجا شایسته است از فتوای تازه و صریح آقای منتظری هم که در زمره فقیهان سنتی می‌گنجد یاد کرد: «اما صرف بازگشت یا تغییر دین و اندیشه اگر از روی عناد با حق نباشد، مستلزم عناوین جزایی و کیفری نیست و خود مستقلاً نمی‌تواند مجازات کیفری دنیوی در پی داشته باشد. بنابراین مجرد اندیشه و اعتقاد، یا تغییر آن، و یا ابراز آن، و یا اطلاع از اندیشه و تفکری دیگر، حق هر انسانی است و با هیچ‌یک از عناوین کیفری نظیر ارتداد، افساد، توهین، افترا و مانند آن مربوط نیست».^۲

۱۵ آبان ۱۳۸۶، سایت رادیو زمانه.

دو. در جست‌وجوی راه دیگر

تحقیقی پیرامون بحث ارتداد میان مهدی خلجی و احمد قابل (۲)

در اهمیت بالای بحث آزادی و نسبت آن با دین و دین‌ورزی در دوران ما، حق با خلجی است. بی‌تردید برای ما امروزه مجازات قائل شدن برای خروج از یک دین یا تغییر آن، خلاف حقوق و کرامت ذاتی انسان است و از این‌رو جرم‌نگاری آن و

۱. محمد شلتوت؛ الاسلام عقیده و شریعة، ص ۳۰۱.

۲. رساله حقوق، ص ۵۱ تا ۵۳، قابل بازیابی در سایت آیت‌الله منتظری.

تعیین مجازات برای آن، نه تنها برایمان فهم‌پذیر نیست؛ بلکه آن را وحشیانه و غیرانسانی تلقی می‌کنیم.

از دید حقوق‌مدارانه و در یک نظام جزایی آزادی‌محور، حتی من معتقدم نظامی که تغییر عقیده و دین را جرم و قابل مجازات اعلام می‌کند، چون رفتاری ناقض آزادی انجام داده است، خود این چنین قانون‌گذاری‌ای باید جرم‌انگاری شود. اما در بررسی و تأمل بر موضوع چندلایه ارتداد در رابطه با اسلام، منصفانه نیست با رجوع به چند اتفاق تاریخی و چند ده روایت و سیره از مجموع صدها هزار قطعه متن، دست به انواع تعمیم‌های تاریخی و نظری برد.^۱

به‌لحاظ پدیدارشناختی دشوار است تصور کرد که ارتداد و موضوعات حقوقی مربوط به آن، خاص ادیان و فرقه‌های مذهبی قرون وسطایی است و در این موضوع هیچ عنصر مستمر معناداری (امری قابل فهم و پذیرش) که امروزه هم بشود درباره آن تأمل کرد، دیده نمی‌شود. زیرا می‌دانیم اسطوره‌سازی و اسطوره‌پرستی پدیده‌های انسانی و مستمر در طول تاریخ بوده و هست.

اما خلجی، بی‌دغدغه امر مشترک، یک‌سره و یک‌پارچه و پوزیتیویستی درباره دین اسلام و تاریخش و فرهنگش حکم صادر می‌کند. عقلانیتی که او پیش می‌کشد، یک عقلانیت خشک همه یا هیچ است. گویی او اصلاً به انواع پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود، به‌ویژه مبانی معرفت‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه‌اش، توجه ندارد و

۱. با مروری حتی اجمالی بر نوشته سه قسمتی مهدی خلجی درباره ارتداد، به حجمی باورنکردنی از احکام کلی و تعمیم‌های بی‌دلیل یا سست‌دلیل در مورد دین، ایمان، پیامبر، فقه، کلام و تاریخ آن‌ها و نظایر آن برخورد می‌کنیم. در اینجا از باب نمونه من پاره‌ای از این موضع‌گیری‌های یک‌سره‌ساز و مطلق‌انگارانه او را عیناً گردآوری کرده‌ام. به‌منظور پرهیز از طولانی‌شدن این ارجاع، متن آن را به‌طور جداگانه تدوین کرده‌ام.

گویی او که بر قابل، نقد می‌زند که چرا بی‌پروای تاریخ، فتوا می‌دهد، خود مدعی است توانسته است به ده‌ها حکم روشن در باب ارتداد و اسلام برسد. اما چگونه؟ باید گفت کسی می‌تواند این‌گونه حکم صادر کند که احتمالاً به این باور رسیده است که در یک جهاد بزرگ علمی و نفسانی، همه مفروضات ذهنی و تعلقات روانی و احساسی و اقتصادی و حرفه‌ای خود را در اینجا گذاشته و پس از آن، این چنین توانی را یافته است که راحت و ساده به درک حاق واقعیت ایمان اسلامی در بحث ارتداد برسد.

جملات تاریخی او گواه است: «ارتداد، کنشی سیاسی است. نه تنها در دوران پیامبر، که در همه دوران‌ها، دین‌گردانی سراسر با اقتدار سیاسی دینی حاکم زمانه پیوند دارد. حکومت دینی، حق دارد شخص مرتد را بکشد. یعنی مرتد، تهدیدی برای نظام سیاسی دین‌بنیاد است...»

مرتد را بکشید؛ اجماع فرقه‌ها (است) از سوی دیگر، بنا بر روایت‌های بازگفته از پیامبر، از اسلام برگشته (مرتد) را باید کشت. در این قول، ظاهراً میان فرقه‌ها، مذاهب و مکاتب کلامی و فقهی اسلامی خلافی نیست. اختلافی اگر هست، بر سر چندو چون است...

تاریخ ارتداد می‌تواند همه آنچه را در تاریخ ایمان، به عمد یا سهو فراموش شده، به یاد آورد؛ همه آنچه خود آگاهانه و ناخودآگاهانه کنار گذاشته، حذف و طرد و سرکوب شده، همه را بر آورد و پیش چشم بگذارد... تدوین علمی تاریخ ارتداد، تاریخ ایمان را سراسر دگرگون خواهد کرد.

تاریخ ارتداد، شاخه‌ای بنیادی از تاریخ فرهنگ ماست؛ تاریخ چیزهایی که امکان گفته شدن داشت و چیزهایی که باید پنهان می‌ماند؛ تاریخ ممنوع‌ها و مباح‌ها، تاریخ آنچه معقول قلمداد می‌شد و آنچه جاهلیت، خرافه و جادوگری به‌شمار می‌رفت؛ تاریخ اوراق سوخته، کتب ضاله، سرهای بر دار رفته؛ تاریخ خون و آزادی».

درحالی که به نظر من، روش آقای قابل برخلاف روش خلجی است که فقط در پی باستان‌شناسی ایدئولوژیک فقه ارتداد است و با برگرفتن یک وضع پوزیتیویستی کلی و مبهم و به قصد کنجکاوای علمی نسبت به گذشته است. به تعبیر داریوش آشوری^۱، (کاری که شرق‌شناسانی چون گلدزیهر و شاگردان بومی‌اش تا به حال کرده‌اند) در این اندیشه‌ها نیست. روش او این است که آرا و اندیشه‌ها و تمایزات دقیق بحث ارتداد در سنت را (بدون آنکه همه آن‌را یک کاسه کنیم) با کوششی جدی و از سر تقرب به حقیقت بکاویم.

به عبارت دیگر، در جست‌وجوی دریچه‌های باز و معنابخشی برای دبالوگ و تعامل با شریعت به نحو جدی و البته انتقادی باشیم. به بیان دیگر که از رالز^۲ بر می‌توان

۱. آشوری، داریوش؛ ما و مدرنیت، ج ۳، ۱۳۸۴، ص ۷۷.

۲. تفکیک میان معقولیت (Reasonability) و عقلی‌گری (Rationality) را از جان رالز وام گرفته‌ام. رالز فایده این تمایزگذاری را در این امر می‌داند که میان رویکردهای خودمحور و بنیادگرا از یک سو، و رویکردهای تفاهمی از سوی دیگر، هم در تئوری هم در عمل، به صورت معناداری تفاوت‌گذاری کند. فقط این توضیح لازم است که چون رالز نمی‌خواهد نظریه‌اش رنگ اخلاقی یا مذهبی به خود بگیرد، زبان اخلاقی‌ای را که دیگران معمولاً در این جاها به کار می‌گیرند، لحاظ نمی‌کند. او تفاوت‌های این دو رویکرد را این‌گونه توضیح می‌دهد: الف. از دید رالز، انسان‌ها زمانی عقلانی هستند که اهداف خود را هوشمندانه و آگاهانه دنبال می‌کنند و چه بسا ما از اهداف آن‌ها اطلاع نداشته باشیم. ولی انسان‌ها، زمانی معقول هستند که دیگران را هم در نظر بگیرند. آن‌ها تمایل دارند که بر رفتار آن‌ها اصولی حاکم باشد که آن اصول را هم آن‌ها و هم دیگران بتوانند به‌طور مشترک تعقل کنند و بپذیرند. انسان‌های معقول همچنین در تصمیماتشان، تأثیر رفتارهایشان بر بهزیستی دیگران را لحاظ می‌کنند. ب. تفاوت بنیادین دیگر میان این دو در این است که معقول، عمومی است و عقلانی نه. به واسطه معقول است که ما به مثابه برابرها وارد دنیای دیگران می‌شویم و برای پیشنهاد دادن و یا پذیرفتن خود را آماده می‌سازیم. زمانی که ما معقول هستیم، می‌کوشیم چارچوبی را برای جهان اجتماع عمومی مهیا کنیم. چارچوبی که رفتارهای ما براساس آن شکل بگیرد. پ. امر معقول برخلاف عقلانی، دل‌نگران خود نیست و در پی آن نیست که صرفاً غایبات و علایق شخصی را دنبال کند. البته بایست توجه داشت که معقول، نوع‌دوستانه هم نیست که فقط منافع دیگران را در نظر بگیرد. در یک اجتماع معقول که متشکل از افرادی است که در امور اساسی برابر هستند، همه غایبات عقلانی خویش

گرفت، پژوهشگر منصف در این میدان، در جست‌وجوی معقولیت‌ها (Reasonabilities) است؛ نه رسیدن به احکام صرفاً تعقلی.

هیچ تفسیری، ازجمله تفاسیر تاریخی، خالی از پیش‌فرض نیست و نمی‌تواند باشد. من و قابل و خلجی در اینجا و در این لحظه با انبوهی داشته‌های پیشینی (که شرط تحقق تفسیر است و بدون آن، تفسیر امکان‌پذیر نیست) در حال مواجهه با متن دین هستیم.

برای نمونه، یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های آقای خلجی در این بحث، این است که اسلام همان است که در تاریخ گزارش شده است یا آنکه اگر در جایی هم می‌بینیم حاشیه (حدیث و فتواها) بر متن غلبه کرده است، باید پذیرفت که متن به‌لحاظ معرفتی اهمیتش کمتر است و به همین قیاس، ده‌ها مفروض نامتقح دیگر که باعث شده است او این چنین طرز تلقی‌ای به‌دست دهد.

را دنبال می‌کند و امید به پیشرفت دارند اما این آمادگی را هم دارند تا شرایط منصفانه‌ای را هم که دیگران به نحو معقول انتظارش را دارند، بپذیرند. لذا همه می‌توانند براساس آنچه که هر فردی برای خود انجام می‌دهد، نفع ببرند و پیشرفت کنند. براساس آن به‌طور برابری جویانه‌ای پا به دنیای «دیگران» بگذاریم و از این طریق به بازشدن عرصه عمومی، کمک کنیم و در بنای چارچوبی برای یک جهان اجتماعی باز با دیگران همکاری کنیم:

Working out the Framework for the Social public World

بر این اساس باید گفت اجتماع معقول نه اجتماع سنت‌ها و کشیشان است و نه اجتماع خودمحروران و خودپرستان. از نظر رالز، معقولیت از طریق نوعی اجماع عام در یک فضای باز همگانی، به‌دست می‌آید که البته تفاوتش با قرارداد اجتماعی پیشینیان در این است که نزد رالز، محصول قرارداد، امری خارج از قرارداد نیست؛ بلکه افراد در ضمن روند تعاملی، باز خود در جامعه (procedural) بدان دست می‌یابند. از این دید نفس توافقی و هم‌اندیشی افراد یک جامعه خود در حکم قرارداد است و نتایجش نیز مورد پذیرش آنان خواهد بود. ت. معقولیت درمورد نهادها، اشخاص، آموزه‌ها و جوامع قابل استفاده است؛ اما عقلی‌گری به یک عامل واحد و مجرد ارجاع دارد. برای تفصیل بیشتر رک:

- John Rawls, Political liberalism, New York, Colombia University Press, ۱۹۹۳,

با اتخاذ یک رویکرد پدیدارشناسانه-هرمنوتیکی است که برخلاف تاریخ‌اندیشی پوزیتیویستی و شرق‌شناسانه خلعی، محقق درمی‌یابد با تمام موجودیت و جهان‌بینی متون سنت، سر و کار دارد و درست مانند من، پژوهشگر امروزی که قائل به حقوق ذاتی بشرم و آن‌ها را مورد پرسش و انتقاد قرار می‌دهم، آن متون هم سخن می‌گویند و من و جهانم و زمانه‌ام را مورد پرسش و حتی چالش قرار خواهند داد.

به‌گفته داریوش آشوری «در این صورت آن‌ها ما را به مبارزه خواهند طلبید؛ به نهان‌گاه جان‌های ما راه خواهند برد و با ما گفت‌وگویی خواهند داشت. در این صورت رابطه ما با آن‌ها یک‌جانبه نخواهد بود که در آن یکی فاعل و دیگری مفعول، یکی «سوژه» و دیگری «اوبژه» باشد.^۱ آشوری در اینجا به نحوه رویارویی خود اندیشمندان غربی با فرهنگ کلاسیک یونانی-رومی اشاره می‌کند و اینکه آن‌ها برخلاف شرق‌شناسی‌شان، در اینجا معمولاً همدلانه و تفاهمی و گاه با افتخار عمل می‌کنند. زیرا پیش‌فرض آن‌ها این است که فرهنگ کنونی‌شان با همه دستاوردها و ناکامی‌هایش در ارتباط منطقی با آن گذشته و تابع یک پیوستار است.

از این رو، وقت خواندن آن به‌طور جد در برابر نکات و آموزه‌های درخشان، لب به ستایش می‌گشایند و در برابر آن بخش‌هایش هم که به‌نظر امروزشان قابل انتقاد است، ضمن آنکه وضع انتقادی جدی می‌گیرند، می‌کوشند با جستن معانی پوشیده و نیمه‌های ناگفته، به‌جای نفی کلی و مبهم، آن را تکمیل کنند. یعنی جست‌وجوی دوام و استمرار در عین نقد و نفی.

اما برداشت من از مقالات خلعی، به‌ویژه بیانی که او در رمان ناتنی ابراز می‌کند، این است که او از گذشته خود به‌شدت شرمگین است.

۱. آشوری، داریوش؛ همان، ص ۷۷ و ۷۸.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که قبلاً در پای مقاله او نوشته‌ام، به تقابل بردن اسلام سنتی و آزادی یا تقابلی دیدن حفظ حیات و حفظ دین به این دیالوگ کمکی نمی‌کند؛ بلکه آن را به نفرت از یکدیگر سوق می‌دهد. خلجی در این مقاله‌ها، خواسته یا ناخواسته، به نوعی مطلق‌دیدن اسلام و مفاهیمی چون قرآن و ارتداد و ایمان و کفر دست زده است و در کار او، تلاش مفاهمه‌انگیزی برای ورود به جزئیات زیست‌جهان مسلمان سنتی‌ای که حس می‌کند در مواردی دین و مقدساتش مورد حمله قرار می‌گیرند، دیده نمی‌شود.

به نظر من این نوع مواجهه ایدئولوژیک با دین است و برای گذاری مسالمت‌آمیز در جوامع ما راهگشا نیست. بیش از دو سده تاریخ شرق‌شناسی غرب، در حالی که می‌بینیم هر روز بر عمق سوء تفاهم‌ها میان اسلام و غرب افزوده شده است، گواه خوبی است.

کارهایی هم که امثال ابن وراق، نویسندۀ ای که به نظر می‌رسد در این جستارها الهام‌بخش خلجی بوده است، انجام می‌دهند، سودش برای خود غرب و رسانه‌های اسلام‌ستیز است و کمتر کمکی به سرکوب‌شدگان موجود در جوامع مسلمان می‌کند. زیرا در این نوشته‌ها کمتر حسی از تلاش برای رسیدن به درکی ارتباطی در یک فضای تفاهمی در آن دیده می‌شود.

در حالی که ضمن نقد و نفی خشونت و ظلم، می‌توان پرسید آیا در موضوع ارتداد به هیچ‌وجه نمی‌توان عناصری از عقلانیت، فراروندگی از شرایط محدودکننده، رهایی و نفی سلطه، جست‌وجو کرد؟ با بیان دیگر، آیا می‌توان در موضوع ارتداد، امور مستمری را جست‌وجو کرد تا مجبور نشویم برای رهایی خویش با سنت متراکم و سرشاری که از انواع درون‌مایه‌های انسانی و فرهنگی برخوردار است (در اینجا، فقه و اصول و کلام) به‌طور کلی، قطع ارتباط کنیم؟

اگر درک من از مقاله آقای خلجی کامل باشد، ما هیچ‌گونه نقطه اشتراکی با پارادایم گفتمان فقهی و الهیاتی‌ای که از آن حکم ارتداد خارج می‌شود، نداریم. زیرا عقلانیت و نظام معنایی که در این موضوع دیده می‌شود برای ما، غیرقابل ادراک است. اما آیا واقعاً در موضوع ارتداد همه‌چیز بیگانه است؟ در تاریخ اندیشه‌ها که بنگریم، می‌بینیم این ویژگی غالب مکتب‌های فکری و سیاسی بزرگ بوده است که مخالفانش را متهم به تعبیرهایی بسیار نزدیک به ارتداد می‌کرده‌اند و در صورت امکان، چه قانونی و چه سیاسی، به عقوبت آن‌ها هم می‌پرداخته‌اند.

تاریخ اندیشه نازیسم، استالینیسیم، ناسیونالیسم و حتی جنگ برای دموکراسی نزد لیبرالیسم نومحافظه‌کار امروزی، با صدای بلند فریاد می‌زند که حکایت همچنان باقی است؛ به اصطلاح شریعتی، جنگ مذهب علیه مذهب هنوز تداوم دارد. پس توجه تاریخی و تبارشناسانه به این پدیده، خبر از پیوستگی‌های جالبی میان دنیای قدیم و جدید می‌دهد.

می‌توان رو به سیاست عملی کرد و پرسید که چه شده است که گرایش‌های قدرتمندی در غرب امروز وجود دارند که گویی به اسلام خون، نیازمندند و با ده‌ها روش می‌خواهند بگویند اسلام آزادی، ناموفق، ناتاریخی و غیراصیل است و البته با این حربه آن را سانسور هم بکنند؟ و یا حداکثر به آن اسلامی بها می‌دهند (مثلاً اسلام پادشاه اردن) که مخالفتی با نظم موردنظر جهان لیبرالیسم نداشته باشند؟

چرا؟ چرا فقط این دو اسلام مورد تمرکز و تبلیغ روزافزون مراکز استراتژیک آمریکاست؟ آیا از آن رو نیست که بنا به قانون قدرت، آمریکا و غرب تنها با اسلام طالبانی و اسلامی که خشونت از آن تولید می‌شود (به‌خصوص توجه شود که در رسانه‌های عمومی معمولاً کلمه‌های خون و قتل و ترور و خشونت، مشتری بیشتری دارد) می‌توانند مدار قهر ایجاد کنند؟

اما اگر این نوع نگاه به اسلام، مشکل‌زاست تا راهگشا، پس بدیل آن چیست؟ روش آلترناتیو در نظر من روش موازنه‌عدمی است. این روش در فرهنگ ایران شهری و نیز آثار عرفانی ایرانی بسیار پرسابقه‌تر از نگاه هویت‌گرا و غیرساز است.

در روش موازنه‌عدمی (یا به تعبیر مصدق، موازنه منفی) ضمن جداکردن نقد رفتارها، پدیدارها و گفتارها از خویشتن افراد و ویژگی‌های فردی و روحی آن‌ها، تلاش بر این است که با معلق‌کردن این وسوسه که با وجود تفاوت‌های بزرگ، ما به انقطاع در اندیشه‌های انسانی می‌رسیم، راهی برای تفاهم و ارتباط در درون خود آن اشیا و افکار جسته شود.

این هم روشی برای دیگرشناسی (اعم از شرق یا غرب) است؛ اما با این تفاوت اساسی که اگر چه در روند هویت‌یابی، چاره‌ای از دیدن تمایزات خود و دیگری نیست؛ اما این ملاحظه را هم دارد که در خودی دیگر، ما ابتدا به شباهت‌ها و سپس به تفاوت‌ها نظر می‌کنیم. این مستلزم به کارگیری فن روشی نقد اجتماعی است که طی آن، ما و دیگران با حفظ فاصله انتقادی، نه در دیگری حل می‌شویم و نه در تقابل با او قرار می‌گیریم.

در نقد اجتماعی، شناخت یا نقد یک جامعه و یا فرهنگ تماماً براساس استانداردهای بیرونی نیست (آن‌گونه که در شرق‌شناسی بود) و بر نفی تمام استانداردهای متعارف هم نیست (آن‌گونه که در برخی گرایش‌های افراطی اسلامی ضدغربی در شرق گفته می‌شود). این دو امر (حفظ فاصله انتقادی نه فاصله تقابلی و عدم سنجش با معیارهای تماماً بیرونی) سبب می‌شود که رابطه نابرابری بین منتقد و موضوع نقد تا حد قابل توجهی کاهش یابد و منتقد از موضع برتری پایین بیاید. توجه به همین دو نکته است که نقش قدرت را در نقد اجتماعی کاهش می‌دهد.

بنابراین در دیگرشناسی که مبتنی بر نقد اجتماعی است، شرق و غربی ساخته نمی‌شود. بلکه به خودی دیگری توجه می‌شود که علی‌رغم داشتن تفاوت با ما،

شباهت‌های فراوانی هم دارد. ثانیاً تفاوت‌های او را صرفاً با معیارهای خودمان نمی‌سنجیم؛ بلکه به استانداردهای او هم توجه می‌کنیم و ثالثاً تأثیر مؤلفه قدرت در این شیوه شناخت و نقد تا حد زیادی کاهش می‌یابد.

کوتاه آن که، با اقرار بر این که راهی به نهایت دشوار در پیش است و یک جهاد عظیم روحی و علمی لازم است؛ اما راه خروجی اگر باشد، در تلاش برای برقراری موازنه عدمی با همه اندیشه‌ها و مکاتب، اعم از قدیم و جدید، فقه قدیم و حقوق مدرن، الهیات مدرن و کلام قدیم است. یعنی نه تنها هیچ مذهبی و مرامی بالاتر از جان و حیات قرار نگیرد؛ بلکه هر اندیشه‌ای و مرامی که به حفظ جان و تداوم هستی آسیب می‌زند، باید نفی شود.

حیات، حق است و حق هم جاودانه و ابدی. صادقانه بگویم من از نوشته آقای خلجی، حسی از گشودگی در افق و فضای اندیشه برای حق پیدا نمی‌کنم. شاید هم وی تلاش کرده است ولی حسن من کم‌کار است. خدا بهتر می‌داند!

۱۶ آبان ۱۳۸۶، سایت رادیو زمانه

سه. نقدی کوتاه بر آموزه حق نزد قابل

برداشت اولیه من از کارهای آقای قابل این بود که او موفق شده است به دیدگاهی مبتنی بر اصل موازنه عدمی (توحید در حقوق) برسد. بر همین اساس در دو مقاله به تفصیل به دفاع از این روش اندیشه در مقابل دیدگاه‌های آنتاگونیستی برخاستم. اما ظاهراً این درک ابتدایی من با واقعیت سازگاری ندارد و باکمال تأسف آن‌چنان که پیداست آقای قابل در این رشته مقالات، گرچه نشان می‌دهد که دارای روحیه عدالت‌خواهانه و آزاداندیشی است، همچنان گرفتار منطق ارسطویی است و روش اندیشه‌اش بر تضاد استوار است.

به زبان خودش در آخرین مقاله، او به دنبال «دعوی تقدم این بر آن» است. خوب است به چکیده کلام او در مقاله پایانی توجه کنیم تا بحث روشن تر شود. او می نویسد:

«این بحث اساسی و بسیار مهم و تأثیرگذار، عبارت است از: «چاره اندیشی در مقام تعارض «حق الله» با «حق الناس» و اظهار نظر فقهی در این خصوص. جالب است که مطابق نقل بسیاری از فقهای شیعه، نظر مشهور فقهای شریعت این است که: «باید در چنین شرایطی، حق الناس را بر حق الله مقدم بداریم.» بلکه در بیان مرحوم شیخ انصاری، ادعای «اجماع» (بر لزوم این تقدم) شده است.»

این منطق قابل، در امتداد همان طرز تفکر فقهی اصولی سنتی است که او به آن نگاه انتقادی دارد و می کوشد در جاهایی از آن فراتر رود. قابل، تا آنجا که همین نوشته اخیرش به روشنی نشان می دهد، متأسفانه مرکبی را سوار شده است که نه تنها او را به سرمنزل مقصود (فقهی انسان گرا و حقوق محور) نمی رساند؛ بلکه تا حدی بر تاریکی های موجود در اندیشه فقهی نیز می افزاید. زیرا فلسفه حقی که او در اینجا پیش می کشد، نقطه عزمش تقدم این حق بر آن حق (در این مقاله قابل؛ حق الله در رویارویی با حق الناس) است.

لاجرم پیش فرض آقای قابل، این است که در جاهایی حداقل باید به عدم امکان سازش میان این دو حق، تن داد. او بدین روش به حق، همان معنایی را می دهد که در فقه سنتی داده می شود: «حق یعنی سلطنت داشتن بر شیء ای یا بر رابطه ای.»^۱ این آشکار است که تعریف حق از منظر اندیشه آزادی این نمی تواند باشد.

۱. رک: محمدحسن مرعشی، دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام، چ اول، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰.

در اسلام به مثابه بیان آزادی، حق، حق است؛ چون فارغ از زور است و حقوق انسان اصلاً در این قلمرو است که معنا پیدا می‌کند. در این گفتمان است که رابطه آزاد، معنا پیدا می‌کند؛ یعنی آزاد از غلبه و سیطره داشتن بر یک چیز یا در یک رابطه. بدون آزادی مگر حقی وجود دارد؟ آقای نیکفر در پاسخ به این پرسش به زیبایی تعبیر می‌کند: «انسان حق دارد چون آزاد است. بدون آزادی نه هیچ مسئله‌ای مسئله ماست و نه هیچ راه‌حلی راه‌حل ما. بدون آزادی اصولاً راه‌حلی وجود ندارد» درحالی‌که تعریف قابل، همان تعریف زور و سلطنت است (رابطه سلطه‌گر-سلطه‌پذیر) و به همین دلیل است که ازنظر او گاهی با حق (سلطنت) دیگری در تعارض قرار می‌گیرد.

نتیجه این طرز تلقی درباره حق این است که حق به کالایی تبدیل می‌شود که قابل دادن و گرفتن است. انتقال به دیگری و معاوضه می‌شود و هر جا هم لازم باشد، اسقاط می‌گردد. آیا چنین نتایجی که دست‌کم برای ایرانیان دیگر چیز ناشناخته‌ای نیست، مورد پسند قابل است؟ آیا از همین طرز تفکر نیست که کسی به نام ولی فقیه، منشأ دادن و گرفتن حقوق انسان می‌شود؟

برای مقایسه میان این نظریه با نظریه حق نزد کسانی که بر اندیشه و مرام موازنه عدمی ایستاده‌اند، خوب است به عبارت آقای بنی‌صدر در مقاله‌ای در کتاب عدالت اجتماعی (صفحه ۱۳۰) توجه کنیم. وی می‌نویسد:

«خاصه دهم حق، این است که ذاتی هستی است. حقوق انسان، ذاتی حیات او هستند و داشتن آنها، نه نیاز به به‌کاربردن زور دارد و نه حتی نیاز به باور به دین و یا مرامی. دین حق، انسان غفلت‌زده را از حقوق خویش آگاه می‌کند. نه چون دینی یا اعلامیه‌ای جهانی می‌گوید انسان، حقوق دارد. چون انسان، حقوق دارد، دین یا اعلامیه جهانی آن را می‌شناسد و اعلام می‌کند.

بنابراین، حقوق مقدم بر هر دین و مرامی هستند و هیچ دین و مرامی نمی‌تواند آن‌ها را از کسی سلب کند. هر دین و مرامی میان باورمندان به خود و دیگران در برخورداری از حقوق، تبعیض قائل شد دین و مرام حق نیست. از اینجا، هر طرزفکری که آزادی و دیگر حق‌ها را دادنی یا ستاندنی بخواند، باطل است.

حق ذاتی هستی و داشتنی است و هر انسان، و تنها خود او، می‌تواند از حقوق خویش، غافل شود. در واقع، «تجاوز به حق» رابطه‌ای میان زورپذیر و زورگو و زور پدید می‌آورد و زورگو و زورپذیر با تسلیم شدن به زور، از فضل‌ها و استعدادها و حقوق خویش، غافل می‌شوند. بدین قرار، داشتن حقوق، نیازمند هیچ زوری نیست، نیازمند نبود زور است.»

نکته دیگر آنکه در تبیین معرفت‌شناسی نظریه حقوق نزد قابل، که به عقیده من نوعی حق‌ناشناسی است تا حق‌شناسی، باید گفت از نظر قابل، یکی از این دو حق، باید ناحق باشند و الا حقوق اگر حقوق باشند، دارای مبنای نفس‌الامری هستند؛ به قول صدرایی‌ها از هستی برمی‌خیزند و از خود هستی دارند؛ لذا معنا ندارد با هم در تضاد باشند.

دکتر ابوالحسن بنی‌صدر در کتاب حقوق انسان در قرآن در این باره تعبیر زیبایی دارد به این مضمون که:

«حقوق، همگی خود هست، هستند؛ از یک خانواده‌اند و همه اعضای یکدیگرند. حقوق نه تنها با هم در تعارض نیستند که بخواهیم دعوی تقدم این بر آن راه اندازیم؛ بلکه هر حق مکمل حقوق دیگر است.»

چه لزومی دارد اگر کسی برای خدا حقی قائل شد، آن را در جایی معارض حق انسان بیابد؟ مگر انسان مخلوق خدا نیست و از او نیست و بنابراین قاعده، مگر این‌طور نیست که خالق او را به صورت خویش آفریده است و درخور خودش. در اندیشه و تجربه موازنه عدمی نزد کسانی چون بنی‌صدر، دین یا به تعبیر این‌جایی آن حق‌الله، در

تشریح هرگز «حکومت» ندارد؛ حق خدا، میدان وسیعی است برای آزادشدن، حق مداری و پاس داشت کرامت خود و طبیعت.

درحالی که آموزه حقی که آقای قابل ارائه می‌دهد، بر ثنویت حق‌الله و حق‌الناس بنا شده است که در اساس فرقی با نظریه حق آقای خمینی ندارد. فرقی فقط در این است که چون آقای قابل، دغدغه روشنفکری و حقوق بشری دارد، می‌خواهد در این تعارض حق‌الناس را مقدم بر حق‌الله کند تا به زعم خویش حل مسئله کرده باشد. اما این تازه اول مسئله است.

به‌عنوان یک گزاره کلی باید گفت در میان بسیاری از حقوق‌دانان امروزی، این ایده تقابلی که دایره حقوق-قانون از دایره دین و اخلاق کاملاً جداست، کمتر مورد استقبال است. این نوع نگاه که به‌معنای دوقطبی دیدن پدیده‌های اجتماعی و انسانی است، خود یادآور ثنویت‌گرایی‌های باقی‌مانده از فلسفه‌ها و ادیان قدرت‌محور گذشته‌گراست. در نگاه‌های مذهبی و فلسفی قدیمی، این گونه دوگانه‌انگاری‌ها بسیار اصالت داشت. اما امروزه با گسترش رویکردهای تفسیری و هرمنوتیکی در فلسفه حقوق، دیدگاه‌های دوآلیستی تا حد زیادی کم‌اعتبار شده‌اند.

ناگفته نماند که رویکردهای تأویل‌گرایانه‌ای که در جست‌وجوی اصل یگانگی بنیادین در وجود انسانی هستند، در دهه اخیر مورد توجه شاخه‌های مختلف دانش‌های تجربی هم قرار گرفته است. به‌گونه‌ای که هم‌اینک بسیاری از متخصصان مغز، اعصاب و روان به خطرات ذهنی و روانی این نوع دوآلیسم در درک انسان، به‌عنوان یک موجود غیرقابل تجزیه، اشاره می‌کنند.

نکته دیگر آنکه اصطلاح حق‌الناس در فقه سنتی مترادف حقوق انسان نیست. حق‌الناس و حق‌الله، اصطلاحی است مربوط به نظام دادرسی کیفری و حق تعقیب جرایم. اگر متون فقه سنتی را با دیدی تطبیقی نسبت به حقوق مدرن مرور کنیم،

متوجه می‌شویم که از دید فقه، تأسیس حقوقی «حق الناس - حق الله» با اندکی مسامحه معادل جرایم قابل گذشت و غیرقابل گذشت است.

ضمن آن که باید گفت به یک معنا در نزد فقها هیچ حق الناسی بدون حق الله وجود ندارد. حتی در قصاص هم که از مصادیق بارز حق الناس است، در خود فقه سنتی، اصل تشریح اولاً حق الله است (به همه این‌ها در اصطلاح، حدود الله اطلاق می‌شود) و ثانیاً اگر اجرای قصاص با دیگر احکام تراحم پیدا کند، این حق حاکم است که به عنوان حق الله می‌تواند به اجرا یا عدم اجرا حکم دهد.

برای اینکه نتیجه خطرناک‌تر دیدگاه آقای قابل حتی در مقام مقایسه با نظریه طرفداران ولایت مطلقه فقیه را بفهمیم، باید به موردی عملی ارجاع دهیم. بر مبنای دیدگاه قابل، در موضوع قصاص برای مثال، که الان اکثر اعدام‌های کشور براساس آن انجام می‌گیرد، باید گفت لغو اعدام قصاصی چون حق الناس است، امکان‌پذیر نیست. یا برعکس در مواردی که جانی خطرناکی با پرداخت دیه یا به‌هردلیل دیگری، می‌تواند رضایت اولیای دم را به‌دست آورد، دیگر حقی برای تعقیب او وجود ندارد و او آزاد می‌شود. زیرا نتیجه فهم قابل، از مفهوم حق الناس این است که چنین حقی قابل صلح، معاوضه و نیز اسقاط است. درحالی‌که طبق نظریه طرفداران ولایت فقیه در موارد مصلحت نظام یا تراحم یا بروز مفسده یا وهن اسلام، ولی فقیه به‌استناد لزوم حفظ حق الهی در جامعه می‌تواند و بلکه مکلف است جلوی قصاص را بگیرد. این کار را همین الان آقای شاهرودی در موارد زیادی می‌کند.

باز نمونه دیگر، موضوع نماز است. براساس دیدگاه سنتی، نماز خواندن حق الله محض است. پس اینجا دیگر روش آقای قابل کاربرد ندارد؛ زیرا اصلاً سخنی از حق الناس در میان نیست. اما آیا قابل می‌پذیرد که در موضوع نماز، حقوق انسان در میان نیست؟ منظورم معنایی چون حق نیایش به‌عنوان حقی از حقوق انسان است.

مجموعه آثار احمد قابل

(انتشارات شریعت عقلانی، فضای مجازی، ۱۳۹۲)

۱. «نقد فرهنگ خشونت (یادداشت‌های سیاسی ۷۹-۱۳۷۵)، ۳۷۶ صفحه، انتشارات سرائی، تهران ۱۳۸۱.
۲. «اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راهکارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)»، ۴۸۶ صفحه، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۸۳.
۳. «مبانی شریعت (مباحثی در مبانی و اصول فقه)»، ۳۵۶ صفحه، مرداد ۱۳۹۱.
۴. «نقد خودکامگی (یادداشت‌های سیاسی و اشعار ۸۸-۱۳۸۰)»، ۴۵۴ صفحه آذر ۱۳۹۱.
۵. «وصیت به ملت ایران (یادداشت‌های سیاسی و مصاحبه‌ها ۹۱-۱۳۸۸)»، ۴۲۰ صفحه، آبان ۱۳۹۱.
۶. «بیم و امیدهای دینداری (سخنرانی‌ها ۸۸-۱۳۸۳)»، ۲۸۳ صفحه، بهمن ۱۳۹۱.
۷. «شریعت عقلانی (مقالاتی در نسبت عقل و شرع ۱۳۸۳-۸۷)»، ۳۲۸ صفحه، بهمن ۱۳۹۱.
۸. «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها (مقالات فقهی و پاسخ به پرسش‌های دینی ۸۹-۱۳۸۲)»، ۲۹۰ صفحه، فروردین ۱۳۹۲.
۹. «احکام بانوان در شریعت محمدی (عدم برتری مردان، ارث، حجاب، ازدواج موقت، طلاق و... ۸۷-۱۳۸۲)»، ۲۲۸ صفحه، اردیبهشت ۱۳۹۲.
۱۰. «احکام جزایی در شریعت محمدی (ارتداد، رجم، مهدورالدم، بازداشت موقت، اعتراف‌گیری نامشروع و قضاوت ۹۰-۱۳۸۳)، ۳۴۲ صفحه، تیر ۱۳۹۲.
- «یادنامه (احمد قابل به‌روایت خانواده، دوستان و علاقه‌مندان)»، ۴۹۸ صفحه، اسفند ۱۳۹۱.